Marcel Mauss

Sociologia e antropologia

Precedido de uma *Introdução à obra de Marcel Mauss*
por Claude Lévi-Strauss

Textos Georges Gurvitch e Henri Lévy-Bruhl

Tradução Paulo Neves

COSACNAIFY

Coordenação editorial
FLORENCIA FERRARI

Tradução
PAULO NEVES

Revisão técnica
MARCELA COELHO DE SOUZA

Projeto gráfico
RAUL LOUREIRO

Editoração eletrônica
RICARDO ASSIS

Ilustração da capa
ELIZABETH JOBIM

2ª reimpressão, 2007

Catalogação na Fonte do Departamento Nacional do Livro
Fundação Biblioteca Nacional

Mauss, Marcel [1872-1950]
Marcel Mauss: Sociologia e antropologia
Título original: *Sociologie et anthropologie*
Tradução: Paulo Neves
São Paulo: Cosac Naify, 2003
536 p.

ISBN 978-85-7503-229-9 CDD 306

1. Ciências Sociais 2. Antropologia Social 3. Marcel Mauss

COSAC NAIFY
RUA GENERAL JARDIM, 770 2º ANDAR
01223-010 SÃO PAULO-SP
Tel [5511] 3218 1444
Fax [5511] 3257 8164
www.cosacnaify.com.br

Atendimento ao professor: [5511] 3218 1473

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères.

Este livro, publicado no âmbito do programa de participação à publicação, contou com o apoio do Ministério francês de Relações Exteriores.

Segunda parte

ENSAIO SOBRE A DÁDIVA*

Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas

* Extraído de *Année Sociologique*, 2ª série, v. I, [1923-24] 1925.

Introdução

Da dádiva e, em particular, da obrigação de retribuir os presentes

EPÍGRAFE

Eis aqui algumas estrofes do *Havamál*, um dos velhos poemas do *Eda* escandinavo.[1] Elas podem servir de epígrafe a este trabalho, na medida em que colocam diretamente o leitor na atmosfera de idéias e de fatos em que irá transcorrer nossa demonstração.[2]

> 39 *Jamais encontrei homem tão generoso*
> *e tão pródigo em alimentar seus hóspedes*
> *que "receber não fosse recebido",*
> *nem homem tão... (falta o adjetivo)*
> *de seu bem*
> *que receber em troca lhe fosse desagradável.*[3]

1. Foi Cassel (1918, v. II: 345) que nos indicou esse texto. Os estudiosos escandinavos estão familiarizados com esse traço de sua antigüidade nacional. **2.** Maurice Cahen consentiu em fazer para nós essa tradução. **3.** A estrofe é obscura, sobretudo porque falta o adjetivo no verso 4, mas o sentido é claro quando este é suprido, como geralmente se faz, por uma palavra que quer dizer liberal, perdulário. O verso 3 é igualmente difícil. Cassel traduz por: "que toma o que lhe oferecem". A tradução de Cahen, ao contrário, é literal. "A expressão é ambígua, ele nos escreve; uns compreendem: 'que receber não lhe fosse agradável'; outros interpretam: 'que receber um presente não comportasse a obrigação de retribuí-lo'. Inclino-me naturalmente pela segunda explicação" Apesar de nossa incompetência em norreno antigo, permitimo-nos uma outra interpretação. A expressão corresponde evidentemente a um velho centão que devia significar algo como "receber é recebido". Isto admitido, o verso faria alusão ao estado de espírito em que se encontram o visitante e o visitado. Cada um é suposto oferecer sua hospitalidade ou seus presentes como se eles jamais devessem ser retribuídos. Mesmo assim, cada um aceita os presentes do visitante ou as contraprestações do anfitrião, porque são bens e também um meio de fortalecer o contrato, do qual são parte integrante. Parece-nos, inclusive, que se pode distinguir nessas estrofes uma parte mais antiga. A estrutura de todas é a mesma, curiosa e clara. Em cada uma, um centão jurídico forma o centro: "que receber não seja recebido" (39), "os que se dão presentes são amigos" (41), >

41 *Com armas e vestimentas*
os amigos devem se obsequiar;
cada um o sabe por si mesmo (por sua própria experiência)
Os que se dão mutuamente presentes
são amigos por mais tempo
se as coisas conseguem se encaminhar bem.

42 *Deve-se ser um amigo*
para seu amigo
e retribuir presente por presente;
deve-se ter
riso por riso
e fraude por mentira.

43 *Sabes isto, se tens um amigo*
em quem confias
e se queres obter um bom resultado,
convém misturar tua alma à dele
e trocar presentes
e visitá-lo com freqüência.

44 *Mas se tens um outro*
de quem desconfias
e se queres chegar a um bom resultado,
convém dizer-lhe belas palavras
mas ter pensamentos falsos
e retribuir fraude por mentira.

46 *É assim com aquele*
em quem não confias
e de quem suspeitas os sentimentos,
convém sorrir-lhe

> "retribuir presentes por presentes" (42), "convém misturar tua alma à dele e trocar presentes" (43), "o avarento sempre teme os presentes" (48), "um presente dado espera sempre um presente de volta" (145) etc. É uma verdadeira coleção de ditados. Esse provérbio ou regra é cercado de um comentário que o desenvolve. Lidamos aqui não apenas com uma antiquíssima forma de direito, mas também com uma antiquíssima forma de literatura.

mas falar contra a vontade;
os presentes dados devem ser semelhantes aos presentes recebidos.

48 *Os homens generosos e valorosos*
têm a melhor vida;
não sentem temor algum.
Mas um poltrão tem medo de tudo;
o avarento sempre teme os presentes.

Cahen nos assinala também a estrofe 145:

145 *Mais vale não rezar (pedir)*
do que sacrificar demais (aos deuses):
Um presente dado espera sempre um presente de volta.
Mais vale não levar oferenda
do que gastar demais com ela.

PROGRAMA

Percebe-se o tema. Na civilização escandinava e em muitas outras, as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos.

Este trabalho é um fragmento de estudos mais vastos. Há anos nossa atenção dirige-se ao mesmo tempo para o regime do direito contratual e para o sistema das prestações econômicas entre as diversas seções ou subgrupos de que se compõem as sociedades ditas primitivas, e também as que poderíamos chamar arcaicas. Existe aí um enorme conjunto de fatos. E fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas – até às da proto-história. Nesses fenômenos sociais "totais", como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam.

De todos esses temas muito complexos e dessa multiplicidade de coisas sociais em movimento, queremos considerar aqui apenas um dos

traços, profundo mas isolado: o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações. Elas assumiram quase sempre a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico. E não obstante indicarmos com precisão os diversos princípios que deram esse aspecto a uma forma necessária da troca – isto é, da própria divisão social do trabalho –, vamos estudar a fundo somente um de todos esses princípios. *Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?* Eis o problema ao qual nos dedicamos mais especialmente, ao mesmo tempo em que indicamos os outros. Esperamos dar, por um número bastante grande de fatos, uma resposta a essa questão precisa e mostrar em que direção é possível lançar um estudo das questões conexas. Também se verá a que novos problemas somos levados: uns dizem respeito a uma forma permanente da moral contratual, a saber: a maneira pela qual o direito real permanece ainda em nossos dias ligado ao direito pessoal; outros dizem respeito às formas e às idéias que sempre presidiram, ao menos parcialmente, à troca, e que ainda hoje suprem em parte a noção de interesse individual.

Assim, atingiremos um duplo objetivo. De um lado, chegaremos a conclusões de certo modo arqueológicas sobre a natureza das transações humanas nas sociedades que nos cercam ou que imediatamente nos precederam. Descreveremos os fenômenos de troca e de contrato nessas sociedades que são, não privadas de mercados econômicos como se afirmou – pois o mercado é um fenômeno humano que, a nosso ver, não é alheio a nenhuma sociedade conhecida –, mas cujo regime de troca é diferente do nosso. Nelas veremos o mercado antes da instituição dos mercadores, e antes de sua principal invenção, a moeda propriamente dita; de que maneira ele funcionava antes de serem descobertas as formas, pode-se dizer modernas (semítica, helênica, helenística e romana), do contrato e da venda, de um lado, e a moeda oficial, de outro. Veremos a moral e a economia que regem essas transações.

E, como constataremos que essa moral e essa economia funcionam ainda em nossas sociedades de forma constante e, por assim dizer, subjacente, como acreditamos ter aqui encontrado uma das rochas humanas

sobre as quais são construídas nossas sociedades, poderemos deduzir disso algumas conclusões morais sobre alguns problemas colocados pela crise de nosso direito e de nossa economia, e nos deteremos aí. Essa página de história social, de sociologia teórica, de conclusões de moral, de prática política e econômica, não nos leva, no fundo, senão a colocar mais uma vez, sob formas novas, antigas mas sempre novas questões.[4]

MÉTODO SEGUIDO

Seguimos um método de comparação preciso. Primeiro, como sempre, só estudamos nosso tema em áreas determinadas e escolhidas: Polinésia, Melanésia, Noroeste americano, e alguns grandes direitos. A seguir, naturalmente, escolhemos apenas direitos nos quais, graças aos documentos e ao trabalho filológico, tivéssemos acesso à consciência das próprias sociedades, pois se trata aqui de termos e de noções; isso restringiu ainda mais o campo de nossas comparações. Por fim, cada estudo teve por objeto sistemas que nos limitamos a descrever, um após o outro, em sua integridade; renunciamos, portanto, a essa comparação constante em que tudo se mistura e em que as instituições perdem toda cor local, e os documentos seu sabor.[5]

PRESTAÇÃO. DÁDIVA E POTLATCH

O presente trabalho faz parte da série de pesquisas que há muito vimos desenvolvendo, Davy e eu, sobre as formas arcaicas do contrato.[6] Um resumo destas é necessário.

* * *

Jamais parece ter havido, nem até uma época bastante próxima de nós, nem nas sociedades muito erradamente confundidas sob o nome de pri-

4. Não pude consultar Burckhard (1899: 53-ss). Mas, quanto ao direito anglo-saxão, o fato que vamos evidenciar foi muito bem percebido por Pollock & Maitland (1898, t. II: 82): "*The wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease*" [a ampla palavra *gift*, que cobrirá venda, troca, penhor, arrendamento]. Cf. também pp.12, 212-14: "Não há dádiva gratuita que tenha força de lei". Cf. também toda a dissertação de Neubecker (1909: 65-ss), a propósito do dote germânico. **5.** As notas e tudo o que não está em caracteres maiores são indispensáveis somente aos especialistas. **6.** Davy, *Foi jurée* (1922); e indicações >

mitivas ou inferiores, algo que se assemelhasse ao que chamam a Economia natural.[7] Por uma estranha mas clássica aberração, escolhiam-se mesmo, para apresentar o modelo dessa economia, os textos de Cook sobre a troca e o escambo entre os polinésios.[8] Ora, são esses mesmos polinésios que vamos aqui estudar, e veremos o quanto estão distantes, em matéria de direito e de economia, do estado de natureza.

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constatam, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam;[9] as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se enfrentam e se opõem seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo.[10] Ademais, o que eles trocam

> bibliográficas em Mauss 1921a e Lenoir 1924b. **7.** F. Somlo (1909) fez uma boa discussão e um resumo desses fatos, começando a trilhar um caminho (p. 156) que nós mesmos iremos seguir. **8.** Grierson (1903) já apresentou os argumentos necessários para acabar com esse preconceito. O mesmo fez Moszkowski (1911); mas ele considera o roubo como primitivo e confunde, em suma, o direito de tomar com o roubo. Encontrar-se-á uma boa exposição dos fatos maori em Brun 1912, onde um capítulo é dedicado à troca. O mais recente trabalho de conjunto sobre a economia dos povos ditos primitivos é: Koppers 1915-16: 611-51, 971-1079; sobretudo bom pela exposição das doutrinas; um pouco dialético quanto ao resto. **9.** Desde nossas últimas publicações, constatamos, na Austrália, um começo de prestação regrada entre tribos, e não mais apenas entre clãs e fratrias, em particular por ocasião de morte. Entre os Kakadu, do território norte, há uma terceira cerimônia funerária depois do segundo enterro. Durante essa cerimônia, os homens procedem a uma espécie de inquérito judiciário para determinar, ao menos ficticiamente, quem foi o autor da morte por feitiço. Mas, contrariamente ao que sucede na maior parte das tribos australianas, nenhuma vendeta é exercida. Os homens contentam-se em reunir suas lanças e em definir o que pedirão em troca. No dia seguinte, essas lanças são levadas a uma outra tribo, os Umoriu, por exemplo, no acampamento dos quais compreende-se perfeitamente o objetivo dessa remessa. Lá, as lanças são dispostas por maços segundo seus proprietários. E, de acordo com uma tarifa conhecida previamente, os objetos desejados são colocados diante desses maços. Depois, todos são entregues aos Kakadu (Spencer 1914: 247). Sir Baldwin Spencer menciona que esses objetos poderão novamente ser trocados por lanças, fato que não compreendemos muito bem. Ao contrário, ele acha difícil compreender a conexão entre esses funerais e essas trocas, acrescentando que "os nativos não fazem idéia disso". O costume, no entanto, é perfeitamente compreensível: de certo modo, é uma espécie de composição jurídica regular, que substitui a vendeta e serve de origem a um mercado intertribal. Essa troca de penhores é ao mesmo tempo troca de penhores de paz e de solidariedade no luto, como costuma ocorrer na Austrália entre clãs de famílias associadas e aliadas por casamento. A única diferença é que desta vez o costume tornou-se intertribal. **10.** Mesmo um poeta tão tardio quanto >

não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar tudo isso o *sistema das prestações totais*. O tipo mais puro dessas instituições nos parece ser representado pela aliança de duas fratrias nas tribos australianas ou norte-americanas em geral, onde os ritos, os casamentos, a sucessão de bens, os vínculos de direito e de interesse, posições militares e sacerdotais, tudo é complementar e supõe a colaboração das duas metades da tribo. Por exemplo, os jogos são particularmente regidos por elas.[11] Os Tlingit e os Haïda, duas tribos do noroeste americano, exprimem fortemente a natureza dessas práticas dizendo que "as duas fratrias se mostram respeito".[12]

Mas, nessas duas últimas tribos do noroeste americano e em toda essa região, aparece uma forma típica, por certo, mas evoluída e relativamente rara dessas prestações totais. Propusemos chamá-la *potlatch*, como o fazem, aliás, os autores americanos que se servem do nome chinook incorporado à linguagem corrente dos brancos e dos índios de Vancouver ao Alaska. *Potlatch* quer dizer essencialmente "nutrir", "consumir".[13] Essas tribos, muito ricas, que vivem nas ilhas ou na costa, ou

> Píndaro diz: νεανίᾳ γαμβρῷ προπίνων οἴκοθεν οἴκαδε [*neaníai gambrói propínon oíkothen oíkade*, ao jovem noivo brindando de casa em casa], *Olímpica*, VIII, 4. Toda a passagem deixa transparecer ainda o estado de espírito que vamos descrever. Os temas do presente, da riqueza, do casamento, da honra, do favor, da aliança, da refeição em comum e do brinde oferecido, mesmo o do ciúme que o casamento suscita, são todos representados por palavras expressivas e dignas de comentários. **11.** Ver em especial as notáveis regras do jogo de bola entre os Omaha: Alice Fletcher e La Flesche (1905-06: 197, 366). **12.** Krause (1885: 234-ss) percebeu bem esse caráter das festas e ritos que ele descreve, sem dar-lhes o nome de potlatch. Boursin (1893: 54-66) e Porter (1893: 33) perceberam bem esse caráter de glorificação recíproca do potlatch, desta vez nomeado. Mas foi Swanton (1905a: 345) quem melhor o observou. Cf. nossas observações, *A.S.*, v. II: 207, e Davy (1922: 172). **13.** Sobre o sentido da palavra potlatch, ver Barbeau (1911); Davy op.cit.: 162. No entanto, não nos parece que o sentido proposto seja originário. Com efeito, Boas (& Hunt 1905, v. X: 43, n.2; v. III: 255, 517, s.v.) indica para a palavra potlatch, em kwakiutl, é verdade, e não em chinook, >

entre as Rochosas e a costa, passam o inverno numa perpétua festa: banquetes, feiras e mercados, que são ao mesmo tempo a assembléia solene da tribo. Esta se dispõe segundo suas confrarias hierárquicas, suas sociedades secretas, geralmente confundidas com as primeiras e com os clãs; e tudo, clãs, casamentos, iniciações, sessões de xamanismo e culto dos grandes deuses, dos totens ou dos ancestrais coletivos ou individuais do clã, tudo se mistura numa trama inextricável de ritos, de prestações jurídicas e econômicas, de determinações de cargos políticos na sociedade dos homens, na tribo e nas confederações de tribos, e mesmo internacionalmente.[14] Mas o que é notável nessas tribos é o princípio da rivalidade e do antagonismo que domina todas essas práticas. Chega-se até à batalha, até à morte dos chefes e nobres que assim se enfrentam. Por outro lado, chega-se até à destruição puramente suntuária[15] das riquezas acumuladas para eclipsar o chefe rival que é ao mesmo tempo associado (geralmente avô, sogro ou genro). Há prestação total no sentido de que é claramente o clã inteiro que contrata por todos, por tudo o que ele possui e por tudo o que ele faz, mediante seu chefe.[16] Mas essa prestação adquire, da parte do chefe, um caráter agonístico muito marcado. Ela é essencialmente usurária e suntuária, e assiste-se antes de tudo a uma luta dos nobres para assegurar entre eles uma hierarquia que ulteriormente beneficiará seu clã.

Propomos reservar o nome de *potlatch* a esse gênero de instituição que se poderia, com menos perigo e mais precisão, mas também mais longamente, chamar: *prestações totais de tipo agonístico*.

> o sentido de *Fedeer* [criador de gado leiteiro] é literalmente "*place of being satiated*", lugar onde as pessoas se saciam. Mas os dois sentidos de potlatch, dádiva e alimento, não são excludentes, a forma essencial da prestação sendo aqui alimentar, ao menos em teoria. Sobre esses sentidos, ver p. 194-ss, *infra*. **14.** O aspecto jurídico do potlatch foi estudado por Adam, em seus artigos de 1911 e 1920, e por Davy em sua *Foi jurée*. Os aspectos religioso e econômico não são menos essenciais e devem ser tratados igualmente a fundo. A natureza religiosa das pessoas envolvidas e das coisas trocadas ou destruídas não são indiferentes, com efeito, à natureza mesma dos contratos, nem tampouco os valores que lhes são atribuídos. **15.** Os Haïda dizem "matar" a riqueza. **16.** Ver os documentos de Hunt em Boas (1921, t. II: 1340), onde se achará uma interessante descrição da maneira como o clã traz suas contribuições ao chefe para o potlatch, e discursos de agradecimento muito interessantes. O chefe diz, em particular: "Pois não será em meu nome. Será em vosso nome e vos tornareis famosos entre as tribos quando disserem que ofereceis vossa propriedade para um potlatch" (id. ibid.: 1342, linha 31-ss).

Até aqui, praticamente só havíamos encontrado exemplos dessa instituição nas tribos do noroeste americano e nas de uma parte do norte americano,[17] na Melanésia e na Papuásia [Nova Guiné].[18] Em todos os outros lugares, na África, na Polinésia e na Malásia, na América do Sul e no restante da América do Norte, o fundamento das trocas entre os clãs e as famílias nos parecia permanecer do tipo mais elementar da prestação total. No entanto, pesquisas mais aprofundadas mostram agora um número bastante considerável de formas intermediárias entre essas trocas com rivalidade exasperada, com destruição de riquezas, como as do noroeste americano e da Melanésia, e outras com emulação mais moderada em que os contratantes rivalizam em presentes: assim rivalizamos em nossos brindes de fim de ano, em nossos festins, bodas, em nossos simples convites para jantar, e sentimo-nos ainda obrigados a nos *revanchieren*,[19] como dizem os alemães. Constatamos essas formas intermediárias no mundo indo-europeu antigo, particularmente entre os trácios.[20]

Diversos temas – regras e idéias – estão contidos nesse tipo de direito e de economia. O mais importante, entre esses mecanismos espirituais, é evidentemente o que obriga a retribuir o presente recebido. Ora, em parte alguma a razão moral e religiosa dessa obrigação é mais aparente do que na Polinésia. Estudemo-la em particular; veremos claramente que força leva a retribuir uma coisa recebida e, em geral, a executar os contratos reais.

17. O domínio do potlatch, com efeito, vai além dos limites das tribos do noroeste. Em particular, convém considerar o Asking Festival dos Esquimós do Alaska como algo distinto de um empréstimo tomado das tribos indígenas vizinhas: ver mais adiante, n. 45, p. 203, **18.** Ver nossas observações em *A.S.*, v. 11: 101 e v. 12: 372-74, e *Anthropologie*, 1920. Lenoir (1924a) assinalou duas ocorrências bastante nítidas de potlatch na América do Sul. **19.** Thurnwald (1912, t. III: 8), emprega a palavra, que significa "desforrar-se", "dar o troco". **20.** Mauss 1921a.

1. As dádivas trocadas e a obrigação de retribuí-las (Polinésia)

1. Prestação total, bens uterinos contra bens masculinos (Samoa)

Nas pesquisas sobre a extensão do sistema das dádivas contratuais, por muito tempo pareceu que não havia potlatch propriamente dito na Polinésia. As sociedades polinésias em que as instituições mais se aproximavam disso não pareciam ultrapassar o sistema das "prestações totais", dos contratos perpétuos entre clãs que põem em comum suas mulheres, seus homens, suas crianças, seus ritos etc. Os fatos que então estudamos, particularmente em Samoa, o significativo costume das trocas de esteiras brasonadas entre chefes por ocasião do casamento, não estavam acima desse nível, em nosso entender.[1] Os elementos de rivalidade, destruição e combate pareciam ausentes, ao contrário do que ocorre na Melanésia. Por fim, havia muito poucos fatos. Agora, porém, seríamos menos taxativos.

Em primeiro lugar, esse sistema de oferendas contratuais em Samoa estende-se muito além do casamento, acompanhando os seguintes acontecimentos: nascimento de filho,[2] circuncisão,[3] doença,[4] puberdade da moça,[5] ritos funerários,[6] comércio.[7]

1. Davy (1922: 140) estudou essas trocas a propósito do casamento e de suas relações com o contrato. Veremos que elas têm uma outra extensão. **2.** Turner 1861: 178; 1864: 82-ss; Stair 1897: 175. **3.** Krämer 1902-03, t. II: 52-63. **4.** Stair 1897: 180; Turner 1861: 225; 1864: 142. **5.** Turner 1861: 184; 1864: 91. **6.** Krämer op.cit., t. II: 105; Turner 1884: 146. **7.** Krämer op.cit. (t. II: 96, 363). A expedição comercial, o "malaga" (cf. "walaga", Nova Guiné), é, de fato, muito próxima do potlatch que, por sua vez, é característico das expedições no arquipélago melanésio vizinho. Krämer emprega a palavra "Gegengeschenk" para a troca dos "oloa" pelos "tonga" de que iremos falar. De resto, se convém não cair nos exageros dos etnógrafos ingleses da escola de Rivers e de Elliot Smith, nem nos dos etnógrafos americanos que, juntamente com Boas, vêem em todo o sistema do potlatch americano uma série de empréstimos, é preciso no entanto conferir à viagem das instituições grande papel; especialmente nesse caso, em que um comércio considerável, de ilha a ilha, de porto a porto, a distâncias >

A seguir, dois elementos essenciais do potlatch propriamente dito são nitidamente atestados: o da honra, do prestígio, do *mana* que a riqueza confere,[8] e o da obrigação absoluta de retribuir as dádivas sob pena de perder esse *mana*, essa autoridade, esse talismã e essa fonte de riqueza que é a própria autoridade.[9]

Por um lado, Turner nos diz: "Depois das festas do nascimento, depois de ter recebido e retribuído os *oloa* e os *tonga* – ou seja, os bens masculinos e os bens femininos –, o marido e a mulher não se encontravam mais ricos do que antes. Mas tinham a satisfação de ter visto o que eles consideravam como uma grande honra: massas de propriedades reunidas por ocasião do nascimento de seu filho."[10] Por outro lado, essas dádivas podem ser obrigatórias, permanentes, sem outra contraprestação que o estado de direito que as provoca. Assim, a criança que a irmã, e portanto o cunhado, tio uterino, recebem para criar de seu irmão e cunhado, é ela própria chamada um *tonga*, um bem uterino.[11] Ela é "o canal pelo qual os bens de natureza nativa,[12] os *tonga*, continuam a escoar da família da criança para essa família. Por outro lado, a criança é o meio de seus pais obterem bens de natureza estrangeira (*oloa*) dos parentes que o adotaram, e isso o tempo todo que a criança viver". "(...) Esse sacrifício [dos vínculos naturais cria uma] facilidade sistemática de circulação entre propriedades indígenas e estrangeiras." Em suma, a criança, bem uterino, é o meio pelo qual os bens da família uterina são trocados pelos da família masculina. E basta constatar que, vivendo na casa do tio ute-

> muito grandes, desde tempos muito remotos, deve ter veiculado não apenas coisas, mas também as maneiras de intercambiá-las. Malinowski, nos trabalhos que citamos mais adiante, teve a justa consciência desse fato. Ver um estudo sobre algumas dessas instituições (Melanésia noroeste) em R. Lenoir 1924a. **8.** A emulação entre clãs maori é, em todo caso, mencionada com bastante freqüência, em particular a propósito das festas, cf. S. P. Smith s/d.: 87. **9.** A razão pela qual não dizemos que há, nesse caso, potlatch propriamente dito, é que o caráter usurário da contraprestação está ausente. No entanto, como veremos em direito maori, o fato de não retribuir acarreta a perda de "mana", da "face", como dizem os chineses; e, em Samoa, sob a mesma pena, é preciso dar e retribuir. **10.** Turner 1861: 178; 1864: 52. Esse tema da ruína e da honra é fundamental no potlatch do noroeste americano, v. ex. in Porter 1893: 34. **11.** Turner 1861: 178; 1864: 83, chama o rapaz de "adotivo". Ele se engana: o costume é exatamente o do "*fosterage*" [criação], da educação dada fora da família natal, com o esclarecimento de que "*fosterage*" é uma espécie de retorno à família uterina, já que a criança é educada na família da irmã de seu pai, na realidade na casa do tio uterino, esposo desta. Convém não esquecer que na Polinésia estamos em país de duplo parentesco classificatório: uterino e masculino; ver nossa apreciação do trabalho de Elsdon Best (1902-03: 420), e as observações de Durkheim (*A.S.*, v. 5: 37). **12.** Turner 1861: 179; 1864: 83.

rino, ele possui evidentemente um direito de nela viver, e portanto um direito geral sobre suas propriedades, para que esse sistema de "*fosterage*" [criação de crianças] se revele como muito próximo do direito geral reconhecido ao sobrinho uterino sobre as propriedades de seu tio, em terras melanésias.[13] Falta apenas o tema da rivalidade, do combate, da destruição, para que haja potlatch.

Mas observemos os dois termos: *oloa*, *tonga*; o segundo, sobretudo. Eles designam uma das parafernálias permanentes, em particular as esteiras de casamento[14] que as jovens filhas herdam ao se casarem, os adornos, os talismãs que entram pela mulher na família recém fundada, com a condição de reciprocidade;[15] são, em suma, espécies de bens imóveis por destinação. Os *oloa*[16] designam objetos, instrumentos em sua maior parte, que são especificamente do marido; são essencialmente bens móveis. Assim aplica-se esse termo, agora, às coisas provenientes dos brancos.[17] É evidentemente uma extensão recente de sentido. E podemos negligenciar esta tradução de Turner: "*Oloa-foreign*"; "*tonga-native*". Ela é inexata e insuficiente, ou mesmo sem interesse, pois prova que algumas propriedades chamadas *tonga* estão mais ligadas ao solo,[18] ao clã, à família e à pessoa do que algumas outras chamadas *oloa*.

Mas, se estendemos nosso campo de observação, a noção de *tonga* adquire de imediato uma outra amplitude. Ela conota, em maori, em taitiano, em tongan e mangarevan, tudo o que é propriedade propriamente dita, tudo o que pode ser trocado, objeto de compensação.[19] São exclusivamente os tesouros, os talismãs, os brasões, as esteiras e os ídolos sagrados, às vezes também as tradições, cultos e rituais mágicos. Aqui chegamos àquela noção de propriedade-talismã da qual temos certeza que ela é geral em todo o mundo malaio-polinésio e mesmo no Pacífico inteiro.[20]

2. O espírito da coisa dada (Maori)

Ora, essa observação nos leva a uma constatação muito importante. Os *taonga* são, pelo menos na teoria do direito e da religião maori, fortemente ligados à pessoa, ao clã, ao solo; são o veículo de seu *mana*, de sua força mágica, religiosa e espiritual. Num provérbio, felizmente recolhido por sir G. Grey[21] e C.O. Davis,[22] lhes é rogado que destruam o indivíduo que os aceitou. É porque contêm dentro deles essa força, caso o direito, sobretudo a obrigação de retribuir, não seja observado.

Nosso saudoso amigo Hertz havia entrevisto a importância desses fatos; com seu tocante desprendimento pessoal, ele anotara "para Davy e Mauss", na ficha que contém o seguinte fato. Colenso diz: "Eles tinham uma espécie de sistema de troca, ou melhor, de dar presentes que devem ulteriormente ser trocados ou retribuídos".[23] Por exemplo, troca-se peixe seco por aves em conserva, esteiras.[24] Tudo isso é trocado entre tribos ou "famílias amigas sem nenhuma espécie de estipulação".

Mas Hertz também havia anotado – e descubro em suas fichas – um texto cuja importância escapara a nós dois, pois eu o conhecia igualmente.

A propósito do *hau*, do espírito das coisas, em particular o da floresta e dos animais de caça que ela contém, Tamati Ranaipiri, um dos melhores informantes maori de R. Elsdon Best, nos oferece inteiramente ao acaso, e sem nenhuma prevenção, a chave do problema.[25]

13. Ver nossas observações sobre o *vasu* fijiano, em *Procès-Verb. de l'I.F.A.* 1921. **14.** Krämer 1902-03, s. v. *toga*, t. I: 482; t. II: 90. **15.** Id. ibid., t. II: 296; cf. p. 90 (*toga* = *Mitgift*); p. 94, troca dos *oloa* pelos *toga*. **16.** Id. ibid., t. I: 477. Violette (1879), *Dictionnaire Samoan-Français*, s. v. "*toga*", diz com exatidão: "riquezas do país que consistem em esteiras finas, e *oloa*, riquezas tais como casas, embarcações, tecidos, fuzis" (194, col. 2); e ele remete a *oa*, riquezas, bens, que compreende todos os artigos estrangeiros. **17.** Turner 1861: 179, cf. p. 186. Tregear (na palavra *toga*, s. v. *taonga*) 1887: 468, confunde as propriedades que têm esse nome e as que têm o nome de *oloa*. Trata-se evidentemente de uma negligência. O rev. Ella (s/d.: 165), descreve assim os *ie tonga* (esteiras): "Eram a riqueza principal dos indígenas, outrora utilizados como um meio monetário nas trocas de propriedade, nos casamentos e em ocasiões de especial cortesia. Geralmente são guardados nas famílias como "*heirloms*" (bens substituídos)[bens herdados] e muitos velhos "*ie*" são conhecidos e mais altamente apreciados como tendo pertencido a alguma família célebre" etc. Cf. Turner, 1864: 120. – Todas essas expressões têm seu equivalente na Melanésia, na Amética do Norte, em nosso folclore, como iremos ver. **18.** Krämer 1902-03, t. II: 90, 93. **19.** Ver Tregear op.cit., ad verb. *Taonga*: (Taitiano) *tataoa*, dar propriedade, *faataoa*, compensar, dar propriedade; (Marquesas) > Lesson 1881, t. II: 232, *taetae*; cf. "puxa os presentes", *tiau tae-tae*, presentes dados, "presentes, bens do país dados para obter bens estrangeiros"; Radiguet 1882: 157. A raiz da palavra é *tahu* etc. **20.** Ver Mauss 1914, em que quase todos os fatos citados, com exceção dos nigricianos e americanos, pertencem a esse domínio. **21.** Cf. Grey s/d.: 103 (trad. p. 103). **22.** Cf. Davis 1855: 21. **23.** Colenso 1840, t. I: 354. **24.** As tribos da Nova Zelândia são teoricamente divididas, pela própria tradição maori, em pescadores, agricultores e caçadores, que são supostos trocar constantemente seus produtos, cf. Elsdon Best 1909: 435. **25.** Id. ibid.: 431, texto maori (trad. p. 439).

"Vou lhes falar do *hau*... O *hau* não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponha que você possua um artigo determinado (*taonga*) e que me dê esse artigo; você me dá sem preço fixado.[26] Não fazemos negociações a esse respeito. Ora, dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de transcorrido um certo tempo, decide retribuir alguma coisa em pagamento (*utu*),[27] ela me dá de presente alguma coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ela me dá é o espírito (*hau*) do *taonga* que recebi de você e que dei a ela. Os *taonga* que recebi pelos *taonga* (vindos de você), é preciso que eu os devolva. Não seria justo (*tika*) de minha parte guardar esses *taonga* para mim, fossem eles desejáveis (*rawe*) ou desagradáveis (*kino*). Devo dá-los de volta, pois são um *hau*[28] do *taonga* que você me deu. Se eu conservasse esse segundo *taonga*, poderia advir-me um mal, seriamente, até mesmo a morte. Assim é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, o *hau* dos *taonga*, o *hau* da floresta. *Kali ena*. (Basta sobre esse assunto.)"

Esse texto capital merece alguns comentários. Puramente maori, impregnado do espírito teológico e jurídico ainda impreciso das doutrinas da "casa dos segredos", mas por momentos surpreendentemente claro, ele oferece apenas uma obscuridade: a intervenção de uma terceira pessoa. Mas, para bem compreender o jurista maori, basta dizer: "Os *taonga* e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais têm um *hau*, um poder espiritual. Você me dá um, eu o dou a um terceiro; este me retribui um outro, porque ele é movido pelo *hau* de minha dádiva; e sou obrigado a dar-lhe essa coisa, porque devo devolver-lhe o que em realidade é o produto do *hau* do seu *taonga*".

Assim interpretada, a idéia não apenas se torna clara, mas aparece como uma das idéias dominantes do direito maori. Se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele. Por ela, ele tem poder sobre o beneficiário, assim como por ela, sendo proprietário, ele tem po-

26. A palavra *hau* designa, como o latim *spiritus*, ao mesmo tempo o vento e a alma; mais precisamente, ao menos em certos casos, a alma e o poder das coisas inanimadas e vegetais, a palavra *mana* estando reservada aos homens e aos espíritos, e aplicando-se às coisas menos freqüentemente que em melanésio. **27.** A palavra *utu* refere-se à satisfação dos vingadores de sangue, às compensações, aos pagamentos suplementares, à responsabilidade etc. Designa também o preço. É uma noção complexa de moral, de direito, de religião e de economia. **28.** *He hau*. A tradução dessas duas frases é abreviada por Elsdon Best, mesmo assim a sigo.

der sobre o ladrão.[29] Pois o *taonga* é animado pelo *hau* de sua floresta, de seu território, de seu chão; ele é realmente "nativo":[30] o *hau* acompanha todo detentor.

Ele acompanha não apenas o primeiro donatário, mesmo eventualmente um terceiro, mas todo indivíduo ao qual o *taonga* é simplesmente transmitido.[31] No fundo, é o *hau* que quer voltar ao lugar de seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário. É o *taonga* ou seu *hau* – que é, aliás, ele próprio uma espécie de indivíduo[32] – que se

29. Um grande número de fatos demonstrativos foram reunidos sobre esse último ponto por R. Hertz, para um dos parágrafos de seu trabalho sobre *O pecado e a expiação*. Eles provam que a sanção do roubo é o simples efeito mágico e religioso do *mana*, do poder que o proprietário conserva sobre a coisa roubada; e que esta, além disso, cercada de tabus e com marcas de propriedade, está inteiramente carregada de *hau*, de poder espiritual. É esse *hau* que vinga o roubado, que se apodera do ladrão, o enfeitiça, o conduz à morte ou o obriga à restituição. Esses fatos estão no livro de Hertz que publicaremos, nos parágrafos dedicados ao *hau*. **30.** No trabalho de R. Hertz serão encontrados os documentos sobre os *mauri* a que nos referimos aqui. Esses *mauri* são ao mesmo tempo talismãs, salvaguardas e santuários onde reside a alma do clã, *hapu*, seu *mana* e o *hau* de sua terra. Os documentos de Elsdon Best sobre esse ponto necessitam de comentário e discussão, em particular os que se referem às significativas expressões *hau whitia* e *kai hau*. As passagens principais estão em Best 1901a: 10 (texto maori) e 1900: 198. Não podemos examiná-los como seria conveniente, mas eis aqui nossa interpretação: "*hau whitia*, averted *hau*", diz Elsdon Best, e sua tradução parece exata. Pois o pecado do roubo, ou o do não pagamento ou da não contraprestação, é realmente um desvio de alma, de *hau*, assim como nos casos (que se confundem com o roubo) de recusa de fazer uma troca ou de dar um presente; ao contrário, *kai hau* é mal traduzido quando considerado como um simples equivalente de *hau whitia*. Com efeito, ele designa o ato de comer a alma e é sinônimo de *whanga hau*, cf. Tregear 1887, s. v. *kai* e *whangai*; mas essa equivalência não é simples. Pois o presente típico é o do alimento, *kai*, e a palavra faz alusão a esse sistema de comunhão alimentar, à falta que consiste aqui em ficar em débito. E mais: a própria palavra *hau* está contida nessa esfera de idéias: Williams 1844: 23, s. v., diz: "*hau*, presente retribuído em forma de reconhecimento por um presente recebido". **31.** Chamamos também a atenção para a significativa expressão *kai-hau-kai*, Tregear 1887: 116: "Retribuir um presente de alimento oferecido por uma tribo a uma outra; festa (ilha do Sul)". Ela significa que esse presente e essa festa retribuídos são, na verdade, a alma da primeira prestação que volta a seu ponto de partida; "alimento que é o *hau* do alimento". Nessas instituições e idéias confundem-se todo tipo de princípios que os vocabulários europeus, ao contrário, têm o maior cuidado de distinguir. **32.** De fato, os *taonga* parecem ser dotados de individualidade, mesmo fora do *hau* que lhes confere sua relação com o proprietário. Eles têm nomes. De acordo com a melhor enumeração (cf. Tregear 1887: 360, s. v. *pounamu*, extraído dos manuscritos de Colenso), eles compreendem as seguintes categorias: os *pounamu*, os famosos jades, propriedade sagrada dos chefes e dos clãs, mais comumente os *tiki*, tão raros, individualizados e bem esculpidos; depois, diversos tipos de esteiras, sendo que uma, brasonada como em Samoa, tem o nome de *korowai* (é a única palavra maori que nos lembra a samoana *oloa*, cujo equivalente maori buscamos em vão). Um documento maori dá o nome de *taonga* às >

prende a essa série de usuários, até que estes retribuam com seus próprios *taonga*, suas propriedades ou então seu trabalho ou comércio, através de banquetes, festas e presentes, um equivalente ou um valor superior que, por sua vez, darão aos doadores autoridade e poder sobre o primeiro doador, transformado em último donatário. Eis aí a idéia dominante que parece presidir, em Samoa e na Nova Zelândia, à circulação obrigatória das riquezas, tributos e dádivas.

Tal fato esclarece dois sistemas importantes de fenômenos sociais na Polinésia e mesmo fora da Polinésia. Em primeiro lugar, compreende-se a natureza do vínculo jurídico criado pela transmissão de uma coisa. Voltaremos daqui a pouco a esse ponto. Mostraremos de que maneira esses fatos podem contribuir para uma teoria geral da obrigação. Mas, por ora, é nítido que, em direito maori, o vínculo de direito, vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. Donde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si. Em segundo lugar, fica mais clara a natureza mesma da troca por dádivas, de tudo aquilo que chamamos prestações totais, e, entre estas, o *potlatch*. Compreende-se logicamente, nesse sistema de idéias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento,[33] esses bens, móveis ou imóveis, essas mulheres ou esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões, têm poder mágico e religioso sobre nós. Enfim, a coisa dada não é uma coisa inerte. Animada, geralmente individualizada, ela tende a retornar ao que Hertz chamava seu "lar de origem", ou a produzir, para o clã e o solo do qual surgiu, um equivalente que a substitua.

3. Outros temas: a obrigação de dar, a obrigação de receber

Para compreender completamente a instituição da prestação total e do potlatch, resta buscar a explicação dos outros dois momentos que são

> *Karakia*, fórmulas mágicas individualmente intituladas e consideradas como talismãs pessoais transmissíveis: *J.P.S.*, v. 9: 126 (trad. p. 133). **33.** Elsdon Best 1909: 449.

complementares deste; pois a prestação total não implica somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber, de outro. A teoria completa dessas três obrigações, desses três temas do mesmo complexo, daria a explicação fundamental satisfatória dessa forma de contrato entre clãs polinésios. Por ora, podemos apenas indicar a maneira de tratar o assunto.

Será fácil encontrar um grande número de fatos relativos à obrigação de receber. Pois um clã, os membros da família, um grupo de pessoas, um hóspede, não são livres para não pedir a hospitalidade,[34] para não receber presentes, para não negociar,[35] para não contrair aliança, pelas mulheres e pelo sangue. Os Dayak desenvolveram inclusive todo um sistema de direito e de moral sobre o dever de não deixar de partilhar a refeição a que se assiste ou que se viu preparar.[36]

Não menos importante é a obrigação de dar; seu estudo poderia fazer compreender de que maneira os homens passaram a trocar coisas. Podemos indicar apenas alguns fatos. Recusar dar,[37] negligenciar convi-

34. Aqui caberia o estudo do sistema de fatos que os Maori classificam pelo termo expressivo de "desprezo de *Tahu*". O documento principal encontra-se em Best 1899: 113. *Tahu* é o nome "emblemático" do alimento em geral, é sua personificação. A expressão "*Kaua e tokati ia Tahu*", "não despreze Tahu", emprega-se diante de uma pessoa que recusou alimento que lhe foi oferecido. Mas o estudo dessas crenças relativas ao alimento em país maori nos levaria muito longe. Baste-nos dizer que esse deus, essa hipóstase do alimento, é idêntico a *Rongo*, deus das plantas e da paz, e compreender-se-ão melhor estas associações de idéias: hospitalidade, alimento, comunhão, paz, troca, direito. **35.** Ver Best 1900: 198. **36.** Ver Hardeland s/d., s. v. *indjok, irek, pahuni*, t. I: 190, 397 *a*. O estudo comparativo dessas instituições pode ser estendido a qualquer área da civilização malaia, indonésia e polinésia. A única dificuldade consiste em reconhecer a instituição. Um exemplo: é pelo nome de "comércio forçado" que Spencer Saint-John descreve a maneira pela qual, no Estado de Brunei (Bornéu), os nobres impunham um tributo antecipado aos Bisaya, começando por presentear-lhes com tecidos pagos a seguir com juros indevidos e durante muitos anos (*Life in the Forests of the Far East*, t. II: 42). O erro já provém dos próprios malaios civilizados, que exploravam um costume de seus irmãos menos civilizados e não mais os compreendiam. Não enumeraremos todos os fatos indonésios desse gênero (cf. mais adiante resenha do trabalho de Kruyt 1923). **37.** Deixar de convidar a uma dança de guerra é um pecado, uma falta que, na Ilha do Sul, tem o nome de *puha*. H. T. de Croiselles, *J.P.S.*, v. 10: 76 (a observar: *tahua, gift of food*). O ritual de hospitalidade maori compreende: um convite obrigatório, que aquele que chega não deve recusar, mas que tampouco deve solicitar; ele deve dirigir-se à casa de recepção (diferente segundo as castas), sem olhar para os lados; seu anfitrião deve preparar-lhe uma refeição, de imediato, e assistir humildemente a ela; ao partir, o visitante recebe de presente mantimentos de viagem (Tregear 1904: 29); ver mais adiante os ritos >

dar, assim como recusar receber,[38] equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão.[39] A seguir, dá-se porque se é forçado a isso, porque o donatário tem uma espécie de direito de propriedade sobre tudo o que pertence ao doador.[40] Essa propriedade se exprime e se concebe como um vínculo espiritual. Assim, na Austrália, o genro, que deve todos os produtos de sua caça ao sogro e à sogra, nada pode consumir diante deles, sob pena de que pela simples respiração eles envenenem o que ele come.[41] Vimos mais acima os direitos desse tipo que possui o *taonga* sobrinho uterino em Samoa, e que são totalmente comparáveis aos que possui o sobrinho uterino (*vasu*) em Fiji.[42]

Em tudo isso há uma série de direitos e deveres de consumir e de retribuir, correspondendo a direitos e deveres de dar e de receber. Mas essa mistura íntima de direitos e deveres simétricos e contrários deixa de parecer contraditória se pensarmos que há, antes de tudo, mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos que se tratam de certo modo como coisas.

> *idênticos* da hospitalidade hindu. **38.** Com efeito, as duas regras misturam-se indissoluvelmente, assim como as prestações antitéticas e simétricas que elas prescrevem. Um provérbio exprime essa mistura: Taylor (1855: 132, provérbio n. 60) o traduz de forma aproximada: "*When raw it is seen, when cooked, it is taken*", "Mais vale comer um alimento semi-cozido (do que esperar os estranhos chegarem), ele ficar cozido e ter que dividi-lo com eles". **39.** O chefe Hekemaru (falta de Maru), segundo a lenda, recusava aceitar "o alimento", exceto quando era visto e recebido pela aldeia estrangeira. Se seu cortejo passava despercebido e se lhe enviavam mensageiros para rogar, a ele e à sua comitiva, que voltassem atrás e partilhassem o alimento, ele respondia que "o alimento não seguiria suas costas". Queria dizer com isso que o alimento oferecido "às costas sagradas de sua cabeça" (isto é, quando já havia ultrapassado os arredores da aldeia) seria perigoso para os que o ofereciam. Daí o provérbio: "O alimento não seguirá as costas de Hekemaru" (Tregear 1904: 79). **40.** Na tribo de Turhoe, esses princípios de mitologia e de direito foram comentados para Elsdon Best (1899: 113): "Quando um chefe de renome deve visitar um país, 'seu *mana* o precede'. As pessoas do distrito põem-se a caçar e a pescar para conseguir bom alimento. Elas não pegam nada; 'é que nosso *mana* partiu antes' tornou invisíveis todos os animais e todos os peixes; 'nosso *mana* os baniu'... etc." (segue-se uma explicação da geada e da neve, do *Whai riri* (pecado contra a água) que retém o alimento longe dos homens). Na verdade, esse comentário um tanto obscuro descreve o estado em que estaria o território de um *hapu* de caçadores cujos membros não tivessem feito o necessário para receber um chefe de outro clã. Eles teriam cometido um "*kaipapa*, uma falta contra o alimento", destruindo assim suas colheitas, seus animais de caça e pesca, seus próprios alimentos. **41.** Ex. Arunta, Unmatjera, Kaitish, cf. Spencer e Gillen 1898: 610. **42.** Sobre o *vasu*, ver sobretudo o velho documento de Williams 1858, t. I: 34-ss. Cf. Steinmetz 1896, t. II: 241-ss. Esse direito do sobrinho uterino corresponde apenas ao comunismo familiar. Mas ele permite conceber outros direitos, por exemplo os de parentes por aliança e o que geralmente se chama o "roubo legal".

E todas essas instituições exprimem unicamente apenas um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de contas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações.

4. *Observação* – O presente dado aos homens e o presente dado aos deuses

Um quarto tema desempenha um papel nessa economia e nessa moral das dádivas, é o do presente dado aos homens em vista dos deuses e da natureza. Não fizemos o estudo geral que seria preciso para realçar a importância disso. Ademais, nem todos os fatos de que dispomos pertencem às áreas a que nos limitamos. Enfim, o elemento mitológico, que ainda compreendemos mal, é aqui muito forte para que possamos dispensá-lo. Limitemo-nos, portanto, a algumas indicações.

Em todas as sociedades do nordeste siberiano[43] e entre os Esquimós do oeste do Alaska,[44] assim como entre os da costa asiática do estreito de Behring, o potlatch[45] produz um efeito não apenas sobre os homens que rivalizam

43. Ver Bogoras, "The Chukchee" (1904-09), v. VII. As obrigações de dar, receber e retribuir presentes são mais marcadas entre os Chukchee marítimos do que entre os Chukchee da Rena. Ver "Social Organization", pp. 634, 637. Cf. "Règle du sacrifice et abattage du renne, Religion", t. II: 375: dever de convidar, direito do convidado a pedir o que ele quer, obrigação que ele tem de dar um presente. **44.** O tema da obrigação de dar é profundamente esquimó. Ver nosso trabalho sobre as *Variações sazonais das sociedades esquimós*, p. 121 [cf. Sétima parte, *infra*]. Uma das últimas compilações esquimós publicadas contém ainda contos desse tipo, que ensinam a generosidade. Hawkes, "The Labrador Eskimos" (s/d.: 159). **45.** Em *Variações sazonais* (1904-05: 121), consideramos as festas dos Esquimós do Alaska como uma combinação de elementos esquimós e de empréstimos tomados do potlatch indígena propriamente dito. Mas, desde a época em que escrevemos, o potlatch foi identificado, assim como o costume dos presentes, entre os Chukchee e os Koryak da Sibéria, como veremos. Por conseguinte, o empréstimo pode ter sido feito tanto por estes quanto pelos indígenas da América. Além disso, convém levar em conta as belas e plausíveis hipóteses de Sauvageot (1924) sobre a origem asiática das línguas esquimós, hipóteses que vêm confirmar as idéias mais constantes dos arqueólogos e dos antropólogos sobre as origens dos Esquimós e de sua civilização. Enfim, tudo demonstra que os Esquimós do Oeste, em vez de serem degenerados em relação aos do Leste e do Centro, estão mais próximos, lingüística e etnologicamente, da origem. É o que agora parece provado por Thalbitzer. Nessas condições, convém ser >

em generosidade, não apenas sobre as coisas que eles se transmitem ou consomem, sobre as almas dos mortos que assistem e participam da cerimônia, e das quais os homens carregam o nome, mas também sobre a natureza. As trocas de presentes entre os homens, "*name-sakes*", homônimos dos espíritos, incitam os espíritos dos mortos, os deuses, as coisas, os animais, a natureza, a serem "generosos para com eles".[46] A troca de presentes produz a abundância de riquezas, explicam. Nelson[47] e Porter[48] nos deram uma boa descrição dessas festas e de sua ação sobre os mortos, sobre os animais comestíveis, cetáceos e peixes que os Esquimós caçam e pescam. Elas são chamadas, na espécie de língua dos caçadores ingleses, pelo nome expressivo de Asking Festival[49] ou de Inviting in Festival. Geralmente ultrapassam os limites das aldeias de inverno. Essa ação sobre a natureza é claramente assinalada num dos mais recentes trabalhos sobre os Esquimós.[50]

Os Esquimós da Ásia inventaram, inclusive, uma espécie de mecanismo, uma roda ornada de todo tipo de provisões, e apoiada sobre uma espécie de mastro de cocanha, no topo do qual há uma cabeça de morsa. Essa parte do mastro ultrapassa a tenda de cerimônia da qual ele forma o eixo. O mecanismo é manobrado no interior da tenda com o auxílio de uma outra roda, que o faz girar no sentido do movimento do sol. Não se poderia exprimir melhor a conjunção de todos esses temas.[51]

Ela é também evidente entre os Chukchee[52] e os Koryak do extremo nordeste siberiano. Uns e outros praticam o potlatch. Mas são os Chukchee marítimos que, como seus vizinhos Yuit, Esquimós asiáticos dos quais acabamos de falar, mais praticam essas trocas voluntárias e obrigatórias de dádivas, de presentes, durante as longas Thanksgiving Ceremonies,[53] cerimônias de ação de graças que se sucedem, numerosas no inverno, em cada uma das casas, uma após a outra. Os restos do sacrifício-festim são lançados ao mar ou espalhados ao vento. Eles se dirigem à terra de origem e levam consigo os animais caçados mortos naquele ano, que voltarão no ano seguinte. Jochelson menciona festas do mesmo tipo entre os Koryak, mas não assistiu a elas, com exceção da festa da baleia.[54] Entre estes, o sistema do sacrifício mostra-se muito claramente desenvolvido.[55]

Bogoras[56] aproxima com razão esses costumes da Koliada russa: crianças mascaradas vão de casa em casa pedir ovos e farinha, e ninguém ousa recusar-lhes. Sabe-se que esse costume é europeu.[57]

As relações desses contratos e trocas entre homens, e desses contratos e trocas entre homens e deuses, esclarecem todo um aspecto da teoria do Sacrifício. Em primeiro lugar, compreende-se perfeitamente que elas existam, sobretudo em sociedades nas quais esses rituais contratuais e econômicos se praticam entre homens, mas homens que são encarnações mascaradas, geralmente xamanísticas, possuídas do espírito do qual têm o nome: na verdade, eles agem apenas enquanto representantes dos espíritos.[58] Sendo assim, essas trocas e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a eles.[59] Esse é muito nitidamente o caso do potlatch tlingit, de uma das duas espécies de potlatch haïda e do potlatch esquimó.

> mais firme e dizer que há potlatch entre os Esquimós do Leste e que esse potlatch está estabelecido há muito entre eles. Restam, porém, os totens e máscaras que são bastante específicos das festas do Oeste, um certo número deles sendo evidentemente de origem indígena; por fim, explica-se bastante mal o desaparecimento, no Leste e no Centro da América ártica, do potlatch esquimó, a não ser pela redução de tamanho das sociedades esquimós do Leste. **46.** Hall 1864, t. II: 320. É extremamente significativo que essa expressão nos seja dada, não a propósito de observações sobre o potlatch do Alaska, mas a propósito dos Esquimós centrais, que conhecem apenas as festas hibernais de comunismo e troca de presentes. Isso prova que a idéia ultrapassa os limites da instituição do potlatch propriamente dito. **47.** Nelson 1899: 303-ss. **48.** Porter 1893: 138, 141, e sobretudo Wrangell s/d.: 132. **49.** Nelson, cf. "*asking stick*" em Hawkes, "The Inving-in Feast" (s/d.: 7). **50.** Hawkes, loc.cit.: 7, 3; 9, descrição de uma dessas festas: Unalaklit contra Malemiut. Um dos traços mais característicos desse complexo é a série cômica de prestações no primeiro dia e os presentes que elas envolvem. A tribo que consegue fazer rir a outra pode pedir-lhe tudo o que quiser. Os melhores dançarinos recebem presentes de valor, pp. 12-14. É um exemplo muito nítido e muito raro de representações rituais (só conheço outros exemplos na Austrália e na América) de um tema que é, ao contrário, muito freqüente na mitologia: o do espírito ciumento que, quando ri, solta a coisa que ele guarda. O rito do Inviting in Festival termina, aliás, por uma visita do *angekok* (xamã) aos espíritos homens "inua", dos quais tem a máscara e que o informam que gostaram das danças e enviarão animais de caça. Cf. o presente dado às focas, Jennes 1922, v. XII: 178, n. 2. Os outros temas do direito aos presentes são também muito desenvolvidos; por exemplo, o chefe "näskuk" não tem o direito de recusar nenhum presente, nem iguarias, por mais raras que sejam, sob pena de cair em desgraça para sempre. Hawkes, ibid.: 9. Hawkes tem toda a razão de considerar (p. 19) a festa dos Déné (Anvik) descrita por Chapman (1907, t. II) como um empréstimo tomado pelos índios aos Esquimós.

51. Ver fig. em Bogoras 1904-09: 403. **52.** Id. ibid.: 399-401. **53.** Jochelson 1908, t. VI: 64. **54.** Id. ibid.: 90. **55.** Cf. p. 98, "This for Thee". **56.** Bogoras op.cit.: 400. **57.** Sobre os costumes desse gênero, cf. Frazer 1922, t. III: 78-85, 91-ss; t. X: 169-ss. Ver mais adiante. **58.** Sobre o potlatch tlingit, ver mais adiante, p. 232-ss. Esse caráter é fundamental de todo o potlatch do noroeste americano. No entanto, ele é pouco aparente, porque o ritual é demasiado totêmico para que sua ação sobre a natureza se destaque além de sua ação sobre os espíritos. Ele é muito mais claro, em particular, no potlatch praticado entre os Chukchee e os Esquimós na Ilha Saint-Lawrence, no estreito de Behring. **59.** Ver um mito de potlatch em Bogoras >

A evolução era natural. Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram de estabelecer contrato, e que por definição estavam aí para contratar com eles, eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo.[60] Com eles é que era mais necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar. Mas, inversamente, com eles é que era mais fácil e mais seguro intercambiar. A destruição sacrificial tem por objetivo ser, precisamente, uma doação a ser necessariamente retribuída. Todas as formas do potlatch do noroeste americano e do nordeste asiático conhecem esse tema da destruição.[61] Não é somente para manifestar poder, riqueza e desprendimento que escravos são mortos, que óleos preciosos são queimados, que o cobre é lançado ao mar e até mesmo casas suntuosas são incendiadas. É também para sacrificar aos espíritos e aos deuses, em verdade confundidos com suas encarnações vivas, os portadores de seus títulos, seus aliados iniciados.

Mas revela-se já um outro tema que não tem mais necessidade desse suporte humano e que pode ser tão antigo quanto o próprio potlatch: acredita-se que é dos deuses que se deve comprar, e que os deuses sabem dar o preço das coisas. Talvez em parte alguma essa idéia se exprima de uma forma mais típica do que entre os Toradja das ilhas Celebes. Kruyt[62] nos diz "que o proprietário deve 'comprar' dos espíritos o direito de realizar certos atos em 'sua' propriedade – na realidade na 'deles'". Antes de cortar "sua" madeira, antes mesmo de limpar "sua" terra, de plantar o poste de "sua" casa, é preciso pagar aos deuses. Embora a noção de compra pareça muito pouco desenvolvida no costume civil e comercial dos Toradja,[63] a dessa compra feita aos espíritos e aos deuses é, ao contrário, perfeitamente constante.

> (1910: 14, 1. 2). Um diálogo se estabelece entre dois xamãs: "*What will you answer*", isto é, "*give as return present*". O diálogo termina por uma luta; depois, os dois xamãs fazem um contrato; trocam entre si sua faca mágica e seu colar mágico, depois seu espírito (auxiliares mágicos), e por fim seu corpo (p. 15, 1. 2). Mas não são bem sucedidos em seus vôos e aterrissagens; é que esqueceram de encantar seus braceletes e seus "*tassels*", "*my guide in motion*" (p. 16, 1. 10). Finalmente, conseguem dar suas voltas. Percebe-se que todas essas coisas têm o mesmo valor espiritual que o espírito, que todas são espíritos. **60.** Ver Jochelson, "Koryak religion" (1908: 30). Um canto kwakiutl da dança dos espíritos (xamanismo das cerimônias de inverno) começa o tema: "Vós nos enviais tudo do outro mundo, espíritos! que retirais seus sentidos aos homens / Vós ouvistes que tínhamos fome, espíritos!... / Receberemos muito de vós!" etc. Boas 1895b: 483. **61.** Ver Davy 1922: 224-ss. Ver também mais adiante, p. 239. **62.** Kruyt 1923: 163-68, 158-59. **63.** Id. ibid.: 3 e 5 do resumo.

Malinowski, a propósito das formas de troca que vamos descrever em seguida, assinala fatos do mesmo gênero nas ilhas Trobriand. Conjura-se um espírito maléfico, um "*tauvau*" do qual foi encontrado um cadáver (serpente ou caranguejo de terra), apresentando a este um dos *vaygu'a*, um dos objetos preciosos – ornamento, talismã e riqueza ao mesmo tempo – que servem para as trocas do *kula*. Essa dádiva tem uma ação direta sobre o espírito desse espírito.[64] Por outro lado, durante a festa dos *milamila*,[65] potlatch em honra dos mortos, as duas espécies de *vaygu'a*, as do *kula* e as que Malinowski chama pela primeira vez[66] os "*vaygu'a* permanentes", são expostas e oferecidas aos espíritos numa plataforma idêntica à do chefe. Isso torna bons seus espíritos, que levam a sombra dessas coisas ao país dos mortos,[67] onde rivalizam em riquezas como o fazem os homens vivos que voltam de um *kula* solene.[68]

Van Ossenbruggen, que é não apenas um teórico mas um observador excelente e que vive no local, percebeu um outro traço dessas instituições.[69] As oferendas aos homens e aos deuses têm também por objetivo obter a paz com uns e outros. Afastam-se assim os maus espíritos e, de maneira mais geral, as más influências, mesmo não personalizadas: pois uma maldição de homem permite que espíritos ciumentos penetrem em nós e nos matem, que influências más atuem, e as faltas contra os homens tornam o culpado fraco diante dos espíritos e das coisas sinistras. Van Ossenbruggen interpreta desse modo, em particular, as moedas lançadas pelo cortejo de casamento na China, e mesmo o preço de compra da noiva. Sugestão interessante a partir da qual toda uma cadeia de fatos abre-se à investigação.[70]

Percebe-se como é possível iniciar aqui uma teoria e uma história do sacrifício-contrato. Este supõe instituições do tipo das que descrevemos,

64. Malinowski 1922: 511. **65.** Ibid.: 72, 184. **66.** Ibid.: 512 (os que não são objetos de troca obrigatória). Cf. Malinowski 1917. **67.** Um mito maori, o de Te Kanava (Grey 1906: 213) conta de que maneira os espíritos, as fadas, tomaram a sombra dos *pounamu* (jades etc.) expostos em sua honra. Um mito exatamente idêntico em Mangaia (Wyatt Gill 1876: 257) conta a mesma coisa dos colares de discos de nácar vermelho, e de como eles conquistaram o favor da bela Manapa. **68.** Cf. Malinowski 1922: 513. Malinowski exagera um pouco (1922: 510-ss.) a novidade desses fatos, perfeitamente idênticos aos do potlatch tlingit e do potlatch haïda. **69.** Van Ossenbruggen s/d., v. 71: 245-46. **70.** Crawley, *Mystic Rose*, s/d.: 386, já emitiu uma hipótese desse gênero e Westermarck entrevê a questão e começa a prová-la. Ver em particular *History of Human Marriage*, 1894: 394-ss. Mas faltou-lhe clareza para identificar o sistema das prestações totais e o sistema mais desenvolvido do potlatch, dos quais todas essas trocas, em particular a de mulheres e o casamento, são apenas uma das partes. Sobre a fertilidade do casamento garantida pelos presentes dados aos cônjuges, ver adiante.

e, inversamente, as realiza em grau supremo, pois os deuses que dão e retribuem estão aí para dar uma coisa grande em troca de uma pequena. Talvez não seja o efeito de um puro acaso que as duas fórmulas solenes do contrato – em latim, *do ut des*; em sânscrito, *dadami se, dehi me*,[71] – foram conservadas também por textos religiosos.

Outra observação, a esmola. – No entanto, mais tarde, na evolução dos direitos e das religiões, reaparecem os homens, voltando a ser mais uma vez representantes dos deuses e dos mortos, se é que jamais deixaram de sê-lo. Por exemplo, entre os Haoussa do Sudão, quando o "trigo da Guiné" está maduro, acontece de febres se difundirem; a única maneira de evitar essa febre é presentear com esse trigo os pobres.[72] Entre os mesmos Haoussa (desta vez de Tripoli), por ocasião da Grande Prece (*Baban Salla*), as crianças (costumes mediterrâneos e europeus) visitam as casas: "Posso entrar?..." "Ó lebre de orelhas compridas! respondem, por um osso recebemos serviços." (Um pobre fica feliz de trabalhar para os ricos.) Essas dádivas às crianças e aos pobres agradam aos mortos.[73] É possível que esses costumes dos Haoussa sejam de origem muçulmana,[74] ou de origem muçulmana, negra e européia ao mesmo tempo, berbere também.

Em todo caso, percebe-se como se introduz aqui uma teoria da esmola. A esmola é fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna,[75] de um lado, e de uma noção do sacrifício, de outro. A liberalidade é obrigatória, porque Nêmesis vinga os pobres e os deuses pelo excesso de felicidade e riqueza de alguns homens que devem desfazer-se delas: é a velha moral da dádiva transformada em princípio de justiça; e os deuses e os espíritos consentem que as porções que lhes dão e que são destruídas em sacrifícios inúteis sirvam aos pobres e às crianças.[76] Temos aqui a história das idéias morais dos semitas. A *sadaka*[77] árabe é, na origem, assim como a *zedaqa* hebraica, exclusivamente a justiça; e ela se tornou a esmola. Pode-se mesmo datar da época mixnaica, com a vitória dos "Pobres" em Jerusalém, o momento em

71. Vajasaneyisamhita, ver Hubert e Mauss, "Essai sur le sacrifice" (1899: 105). **72.** Tremearne 1913: 55. **73.** Id. 1915: 239. **74.** Robertson Smith 1889: 283. "Os pobres são os hóspedes de Deus." **75.** Os Betsimisaraka de Madagascar contam que, de dois chefes, um distribuía tudo que possuía, enquanto o outro nada distribuía e guardava tudo. Deus deu fortuna ao que era generoso e arruinou o avarento (Grandidier s/d., t. II: 67, n. a.). **76.** Sobre as noções de esmola, de generosidade e de liberalidade, ver a compilação de fatos de Westermarck 1906, I, cap. XXIII. **77.** Sobre um valor mágico ainda atual da *sadaka*, ver mais adiante.

que nasce a doutrina da caridade e da esmola que fez a volta ao mundo com o cristianismo e o islã. É nessa época que a palavra *zedaqa* muda de sentido, pois ela não queria dizer esmola na Bíblia.

Mas voltemos ao nosso assunto principal: a dádiva e a obrigação de retribuir.

Estes documentos e estes comentários não têm apenas um interesse etnográfico local. Uma comparação pode estender e aprofundar esses dados.

Os elementos fundamentais do potlatch[78] encontram-se assim na Polinésia, mesmo se a instituição completa[79] não está presente; em todo caso, a troca-dádiva é ali a regra. Mas seria pura erudição sublinhar esse tema do direito se ele fosse apenas maori ou, a rigor, polinésio. Deslo-

78. Não pudemos refazer o trabalho de reler novamente toda uma literatura. Há questões que só se colocam depois de terminada a pesquisa. Mas não duvidamos que, recompondo os sistemas de fatos separados pelos etnógrafos, encontrar-se-iam ainda outros traços importantes de potlatch na Polinésia. Por exemplo, as festas de exposição de alimentos, *hakari*, na Polinésia (ver Tregear 1904: 113) comportam exatamente as mesmas ostentações, os mesmos amontoamentos, a mesma distribuição de alimentos, que os *hekarai*, festas de nome idêntico dos melanésios de Koita. Ver Seligmann 1910: 141-45. Sobre o *hakari*, ver também Taylor 1855: 13; Yeats 1835: 139. Cf. Tregear 1887, s. v. Hakari. Cf. um mito em Grey 1906: 213 (edição de 1855), 189 (edição popular da Routledge), descreve o *hakari* de Maru, deus da guerra; ora, a designação solene dos donatários é absolutamente idêntica à das festas neocaledônias, fijianas e neoguineenses. Eis aqui ainda um discurso para um *hikairo* (distribuição de alimento) conservado num canto (sir E. Grey 1853: 132), e que me arrisco a traduzir (estrofe 2): "Dá-me desse lado meus *taonga* / Dá-me os *taonga* que os ponho amontoados / Que os ponho amontoados / em direção à terra / Que os ponho amontoados em direção ao mar / etc... em direção ao Leste / [...] / Dá-me os meus *taonga*". A primeira estrofe faz certamente alusão aos *taonga* de pedra. Percebe-se em que grau a noção mesma de *taonga* é inerente a esse ritual da festa do alimento. Cf. Percy Smith, *J.P.S.*, v. 8: 156 (Hakari de Te Toko). **79.** Supondo que ela não se verifique nas sociedades polinésias atuais, é possível que tenha existido nas civilizações e sociedades que a imigração dos polinésios absorveu ou substituiu, e é possível também que os polinésios a tivessem antes de sua migração. Na realidade, há uma razão para que ela tenha desaparecido de uma parte dessa área. É que os clãs estão definitivamente hierarquizados em quase todas as ilhas e mesmo concentrados em torno de uma monarquia: falta, portanto, uma das principais condições do potlatch, a instabilidade de uma hierarquia que a rivalidade dos chefes busca justamente fixar por instantes. Do mesmo modo, se encontramos mais vestígios (talvez de segunda formação) entre os Maori, mais que em qualquer outra ilha, é que precisamente o sistema de chefia ali se reconstituiu e os clãs isolados tornaram-se rivais. Em relação a destruições de riquezas de tipo melanésio ou americano em Samoa, ver Krämer 1902-03, t. I: 375. Ver índice s. v. *ifoga*. O *muru* maori, destruição de bens devida a uma falta, pode ser estudado também desse ponto de vista. >

quemos o assunto. Pelo menos quanto à *obrigação de retribuir*, podemos mostrar que ela tem uma extensão bem diferente. Indicaremos também a extensão das outras obrigações e provaremos que essa interpretação vale para vários outros grupos de sociedades.

> Em Madagascar, as relações dos *Lohateny* – que devem comerciar entre si, que podem se insultar e destruir tudo em suas respectivas casas – são igualmente vestígios de potlatch antigos. Ver Grandidier s/d., t. II: 131 e n. p. 132-33:

II. Extensão desse sistema Liberalidade, honra, moeda

1. Regras da generosidade. Andaman (Obs.)

Em primeiro lugar, esses costumes verificam-se também entre os Pigmeus, os mais primitivos dos homens, segundo o Padre Schmidt.[1] Brown observou, já em 1906, fatos desse tipo entre os Andamaneses (Ilha do Norte) e os descreveu em excelentes termos a propósito da hospitalidade entre grupos locais e visitas – festas, feiras que servem para as trocas voluntárias-obrigatórias (comércio do ocre e produtos do mar por produtos da floresta etc.) –; "Apesar da importância dessas trocas, como o grupo local e a família, noutros casos, são auto-suficientes em matéria de ferramentas etc., esses presentes não servem à mesma finalidade que o comércio e a troca nas sociedades mais desenvolvidas. A finalidade é antes de tudo moral, seu objeto é produzir um sentimento de amizade entre as duas pessoas envolvidas; e, se a operação não tivesse esse efeito, faltaria tudo...".[2]

Obs. – Todos esses fatos, como os que seguem, são tomados de províncias etnográficas bastante variadas, cujas conexões não é nosso objetivo estudar. De um ponto de vista etnológico, a existência de uma civilização do Pacífico está fora de dúvida e explica em parte muitos traços comuns, por exemplo, do potlatch melanésio e do potlatch americano, assim como a identidade do potlatch norte-asiático e do americano. Mas, por outro lado, esses começos entre os Pigmeus são bastante extraordinários. Os traços do potlatch indo-europeu, de que falaremos, não o são menos. Portanto, iremos nos abster de quaisquer considerações em moda sobre as migrações de instituições. Em nosso caso, é muito fácil e perigoso falar de empréstimo, e não menos perigoso falar de invenções independentes. De resto, esses mapas que traçamos são apenas os de nossos pobres conhecimentos ou ignorâncias atuais. Por ora, que nos baste mostrar a natureza e a ampla distribuição de um tema de direito; caberá a outros fazer sua história, se puderem. **1.** Schmidt 1910. Não estamos de acordo com o padre Schmidt sobre esse ponto. Ver *A.S.*, v. 12: 65-ss. **2.** [Radcliffe-] Brown 1922: 83: "Embora os objetos fossem considerados como presentes, as pessoas esperavam receber algo de igual valor e zangavam-se se o presente retribuído não correspondesse à expectativa".

"Ninguém é livre para recusar um presente oferecido. Todos, homens e mulheres, procuram superar-se uns aos outros em generosidade. Havia uma espécie de rivalidade de quem poderia dar o maior número de objetos de mais valor."[3] Os presentes selam o casamento, formam um parentesco entre os dois casais de pais. Dão uma mesma natureza aos dois "lados", e essa identidade de natureza é claramente manifestada pela interdição que, doravante, transformará em tabu, desde o primeiro compromisso de noivado até o fim de seus dias, os dois grupos de parentes que não se vêem mais, não se dirigem mais a palavra, mas trocam perpétuos presentes.[4] Na verdade, essa interdição exprime tanto a intimidade quanto o temor que reinam entre essa espécie de credores e essa espécie de devedores recíprocos. Que seja esse o princípio, é o que prova o seguinte: o mesmo tabu, indicador da intimidade e do afastamento simultâneos, se estabelece também entre jovens dos dois sexos que passaram ao mesmo tempo pelas cerimônias de "comer tartaruga e comer porco",[5] e que estão pelo resto da vida igualmente obrigados à troca de presentes. Há fatos desse gênero também na Austrália.[6] Brown nos assinala ainda os ritos do encontro após longas separações, os abraços, a saudação pelas lágrimas, e mostra como as trocas de presentes são os equivalentes disso,[7] e como neles se misturam os sentimentos e as pessoas.[8]

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.

2. Princípios, razões e intensidade das trocas de dádivas (Melanésia)

As populações melanésias conservaram ou desenvolveram, melhor que as polinésias, o potlatch.[9] Mas esse não é o nosso assunto. Em todo caso,

3. Id. ibid.: 73, 81; Brown observa a seguir o quanto esse estado de atividade contratual é instável e como conduz com freqüência a contendas súbitas, quando seu objetivo era geralmente fazê-las desaparecer. 4. Id. ibid. 5. Id. ibid. 6. O fato é perfeitamente comparável às relações *kalduke* dos *ngia-ngiampe*, entre os Narrinyerri, e às *yutchin* entre os Dieri; sobre essas relações, permitimo-nos adiar seu exame. 7. Id. ibid. 8. Ibid. Brown apresenta uma excelente teoria sociológica dessas manifestações de comunhão, identidade de sentimentos, do caráter ao mesmo tempo obrigatório e livre de suas manifestações. Existe aí um outro problema, aliás conexo, para o qual já chamamos a atenção. Cf. Brown 1921. 9. Ver mais acima: >

melhor que as polinésias, elas por um lado conservaram e por outro desenvolveram todo o sistema das dádivas e dessa forma de troca. E como nelas aparece, com mais clareza do que na Polinésia, a noção de moeda,[10] o sistema em parte se complica, mas também fica mais preciso.

Nova-Caledônia. – Verificamos não apenas as idéias que acabamos de destacar, mas também sua expressão, nos documentos característicos que Leenhardt reuniu sobre os neocaledônios. Ele começou por descrever o *pilou-pilou* e o sistema de festas, presentes, prestações de todo tipo, inclusive de moeda,[11] que não devemos hesitar em qualificar de potlatch. Declarações de direito nos discursos solenes do arauto são inteiramente características. Assim, por ocasião da apresentação cerimonial dos inhames[12] do banquete, o arauto diz: "Se houver um antigo *pilou* diante do qual não estivemos, lá entre os Wi... etc., que esse inhame se precipite até eles como outrora um inhame semelhante veio deles até nós...".[13] É a própria coisa que volta. Mais adiante, no mesmo discurso, é o espírito dos antepassados que deixa "descer... sobre estas porções de víveres o efeito de sua ação e sua força.". "O resultado do ato que realizastes aparece hoje. Todas as gerações apareceram em sua boca." Eis aqui uma outra maneira de representar o vínculo de direito, não menos expressiva: "Nossas festas são o movimento da agulha que serve para ligar as partes do telhado de palha, para que haja um único teto, uma única palavra."[14] São as mesmas coisas que voltam, o mesmo fio que passa.[15] Outros autores assinalam esses fatos.[16]

> p. 191, n. 13. 10. Seria conveniente retomar a questão da moeda em relação à Polinésia. Ver mais acima: p. 196, n. 17, a citação de Ella sobre as esteiras samoanas. Os grandes machados, os jades, os *liki*, dentes de cachalote, são certamente moedas assim como um grande número de conchas e de cristais. 11. Leenhardt 1922: 328, sobretudo no que diz respeito às moedas destinadas a funerais, p. 322. "La Fête de Pilou en Nouvelle-Calédonie" s/d.: 226-ss. 12. Id. ibid.: 236-237; cf. p. 250-51. 13. Cf. p. 247; cf. p. 250-51. 14. Leenhardt s/d.: 263. Cf. 1922: 332. 15. Essa fórmula parece pertencer ao simbolismo jurídico polinésio. Nas ilhas Mangaia, a paz era simbolizada por uma "casa bem coberta" que reunia os deuses e os clãs, debaixo de um telhado "bem trançado". Wyatt Gill 1876: 294. 16. O padre Lambert (1900) descreve numerosos potlatch: um de 1856: p. 119; a série das festas funerárias, p. 234-35; um potlatch de enterro secundário, pp. 240-46; ele percebeu que a humilhação e mesmo a emigração de um chefe vencido eram a sanção de um presente e de um potlatch não retribuídos, p. 53; e compreendeu que "todo presente exige um outro presente em troca", p. 116; serve-se da expressão popular francesa "*un retour*" [um retorno]: "retorno regulamentar"; os "retornos" são expostos na casa dos ricos, p. 125. Os presentes de visita são obrigatórios. São >

Trobriand. – Na outra extremidade do mundo melanésio, um sistema muito desenvolvido é equivalente ao dos neocaledônios. Os habitantes das ilhas Trobriand figuram entre as mais civilizadas dessas raças. Atualmente ricos pescadores de pérolas e, antes da chegada dos europeus, ricos fabricantes de cerâmica, moeda de conchas, machados de pedra e coisas preciosas, eles foram, em todos os tempos, bons comerciantes e ousados navegadores. Malinowski lhes dá um nome realmente exato quando os compara aos companheiros de Jasão: *Argonautas do Pacífico Ocidental.* Num livro que é um dos melhores de sociologia descritiva, instalando-se, por assim dizer, no tema que nos interessa, ele descreve todo o sistema de comércio intertribal e intratribal que leva o nome de *kula*.[17] Deixa-nos ainda a esperar a descrição de todas as instituições que os mesmos princípios de direito e de economia presidem: casamento, festa dos mortos, iniciação etc., e, por conseguinte, a descrição que vamos oferecer também é apenas provisória. Mas os fatos são fundamentais e evidentes.[18]

O *kula* é uma espécie de grande potlatch; veiculando um grande comércio intertribal, ele se estende por todas as ilhas Trobriand, por uma parte das ilhas Entrecasteaux e das ilhas Amphlett. Em todas essas terras, ele interessa indiretamente todas as tribos e diretamente algumas grandes tribos: as de Dobu, nas Amphlett, as de Kiriwina, Sinaketa e

> condição do casamento, p. 10, 93-94; são irrevogáveis e os "reconhecimentos são feitos com juros", em particular ao *bengam*, primo irmão, p. 215. A *trianda*, dança dos presentes, p. 158, é um caso notável de formalismo, de ritualismo e de estética jurídica misturados. **17.** Ver Malinowski, "Kula", *Man*, 1920, n. 51: 90-ss; *Argonautas do Pacífico Ocidental* [1922]. Todas as referências não denominadas de outro modo nesta seção referem-se a este livro. **18.** Malinowski exagera, no entanto (pp. 513 e 515), a novidade dos fatos que ele descreve. Em primeiro lugar, o *kula* não é senão, no fundo, um potlatch intertribal, de um tipo bastante comum na Melanésia e ao qual se referem as expedições descritas pelo padre Lambert, na Nova Caledônia, e as grandes expedições, as *Olo-Olo*, dos fijianos etc. Ver Mauss 1920b. O sentido da palavra *kula* parece-me ligar-se a outras palavras do mesmo tipo, por exemplo: *ulu-ulu*. Ver Rivers 1914, t. II: 415, 485; t. I: 160. Mas o *kula* é menos característico que o potlatch americano, por certos aspectos, as ilhas sendo menores e as sociedades menos ricas e menos fortes que as da costa da Colúmbia Britânica. Nestas, todos os traços dos potlatch intertribais se verificam. Há mesmo verdadeiros potlatch internacionais; por exemplo: Haïda contra Tlingit (Sitka era, na realidade, uma aldeia comum, e o Nass River, um lugar de encontro constante); Kwakiutl contra Bellacoola, contra Heiltsuq; Haïda contra Tsimshian etc.; aliás, isso faz parte da natureza das coisas, as formas de troca sendo normalmente extensíveis e internacionais; certamente, aqui como alhures, elas ao mesmo tempo seguiram e abriram as vias comerciais entre essas tribos igualmente ricas e igualmente marítimas.

Kitava, nas Trobriand, de Vakuta, na ilha Woodlark. Malinowski não dá a tradução da palavra, que certamente quer dizer círculo; de fato, é como se todas essas tribos, essas expedições marítimas, essas coisas preciosas, esses objetos de uso, alimentos e festas, esses serviços de toda espécie, rituais e sexuais, esses homens e essas mulheres, fossem pegos dentro de um círculo[19] e seguissem ao redor desse círculo, tanto no tempo como no espaço, um movimento regular.

O comércio *kula* é de ordem nobre.[20] Ele parece estar reservado aos chefes, estes sendo ao mesmo tempo os chefes das frotas e canoas, os comerciantes e também os donatários de seus vassalos, nesse caso seus filhos, seus cunhados, que também são seus súditos, e ao mesmo tempo os chefes de diversas aldeias enfeudadas. É exercido de maneira nobre, com uma aparência puramente desinteressada e modesta.[21] É cuidadosamente diferenciado da simples troca econômica de mercadorias úteis, que leva o nome de *gimwali*.[22] Esta, com efeito, pratica-se, juntamente com o *kula*, nas grandes feiras primitivas que são as assembléias do *kula* intertribal, ou nos pequenos mercados do *kula* interior: distingue-se por uma negociação muito tenaz das duas partes, procedimento indigno do *kula*. De um indivíduo que não conduz o *kula* com a grandeza de alma necessária, diz-se que ele o "conduz como um *gimwali*". Aparentemente, pelo menos, o *kula* – assim como o potlatch do noroeste americano – consiste em dar, da parte de uns, e de receber, da parte de outros,[23] os donatários de um dia sendo os doadores da vez seguinte. Na forma mais completa, solene, elevada e competitiva[24] do *kula*, a das grandes expedições marítimas, as *Uvalaku*, a regra é partir sem nada para trocar, inclusive sem nada para dar, nem mesmo em troca de um alimento, que se evita até pedir. Finge-se apenas receber. Somente quando a tribo visitante acolher, no ano seguinte, a frota da tribo visitada, é que os presentes serão retribuídos com juros.

19. Malinowski prefere a expressão "*kula ring*". **20.** Id. ibid., "*noblesse oblige*". **21.** Id. ibid., as expressões de modéstia: "trago meu resto de comida de hoje, toma-o", enquanto se oferece um colar precioso. **22.** Id. ibid. É de forma puramente didática e para fazer-se compreender por europeus que Malinowski, p. 187, classifica o *kula* entre as "trocas cerimoniais com pagamento" (em retorno): as palavras pagamento e troca são igualmente européias. **23.** Ver Malinowski, "Primitive Economics of the Trobriand Islanders" (1921). **24.** Rito do *tanarere*, exposição dos produtos da expedição, na praia de Muwa, p. 374-75, 391. Cf. *Uvalaku* de Dobu, p. 381 (20-21 de abril). Determina-se aquele que foi o mais belo, isto é, o mais afortunado, o melhor comerciante.

No entanto, nos *kula* de menor envergadura, aproveita-se a viagem marítima para trocar carregamentos; os próprios nobres praticam o comércio, pois há muita teoria indígena sobre esse ponto; inúmeras coisas são solicitadas,[25] pedidas e trocadas, estabelecendo-se todo tipo de relações além do *kula*; mas este permanece sempre o objetivo, o momento decisivo dessas relações.

A própria doação assume formas muito solenes: a coisa recebida é desdenhada, desconfia-se dela, só é tomada um instante depois de ter sido posta no chão; o doador simula uma modéstia exagerada:[26] após levar solenemente, e ao som de trompa, seu presente, ele desculpa-se de oferecer apenas seus restos, e lança aos pés do rival e parceiro a coisa dada.[27] No entanto, a trompa e o arauto proclamam a todos a solenidade da transferência. Busca-se em tudo isso mostrar liberalidade, liberdade e autonomia, ao mesmo tempo que grandeza.[28] Mas, no fundo, são mecanismos de obrigação, e mesmo de obrigação pelas coisas, que atuam.

O objeto essencial dessas trocas-doações são os *vaygu'a*, espécie de moeda.[29] Há dois tipos: os *mwali*, belos braceletes de concha talhada e

25. Ritual do *wawoyla*, p. 353-54; magia do *wawoyla*, p. 360-63. **26.** Ver mais acima n. 21, *supra*. **27.** Ver o frontispício e as fotografias das ilustrações, v. mais adiante p. 223-ss. **28.** Excepcionalmente, indicaremos que se pode comparar essas morais com os belos parágrafos da *Ética a Nicômaco* [Aristóteles] sobre ἡ μεγαλοπρέπεια [*megaloprépeia*, magnificência] e a ἐλευθερία [*eleuthería*, liberdade]. **29.** *Nota de princípio sobre o emprego da noção de moeda.* – Apesar das objeções de Malinowski (1923), persistimos em empregar esse termo. Malinowski protestou contra seu abuso (1922: 499, n. 2), e critica a nomenclatura de Seligmann. Ele reserva a noção de moeda a objetos que sirvam não apenas de meio de troca, mas também de padrão para medir o valor. Simiand me fez objeções semelhantes a propósito do emprego da noção de valor em sociedades desse gênero. Esses dois estudiosos certamente têm razão do ponto de vista deles; entendem a palavra moeda e a palavra valor no sentido estrito. Sob esse aspecto, só houve valor econômico quando houve moeda, e só houve moeda quando coisas preciosas, riquezas condensadas e signos de riqueza foram realmente amoedados, isto é, intitulados, impessoalizados, separados de toda relação com pessoas morais, coletivas ou individuais que não sejam a autoridade do Estado que se impõe. Mas a questão assim colocada é apenas a do limite arbitrário que se deve estabelecer ao emprego da palavra. Em minha opinião, define-se desse modo somente um segundo tipo de moeda: a nossa. Em todas as sociedades que precederam as que amoedaram o ouro, o bronze e a prata, houve outras coisas – pedras, conchas e metais preciosos, em particular – que foram empregadas e serviram de meio de troca e de pagamento; num bom número das que nos cercam ainda, esse sistema funciona de fato, e é ele que descrevemos. É verdade que essas coisas preciosas diferem do que temos o hábito de conceber como instrumentos liberatórios. Em primeiro lugar, além de sua natureza econômica, de seu valor, eles possuem uma natureza mágica e são sobretudo >

polida, usados nas grandes ocasiões por seus proprietários ou seus parentes; os *soulava*, colares confeccionados pelos hábeis artesãos de Sinaketa com o nácar da ostra-espinhosa vermelha. São usados solenemente

> talismãs: *life givers*, como dizia Rivers e como dizem Perry e Jackson. Ademais, eles têm uma circulação muito geral no interior de uma sociedade e mesmo entre as sociedades; mas estão ainda ligados a pessoas ou a clãs (as primeiras moedas romanas eram cunhadas por *gentes*), à individualidade de seus antigos proprietários e a contratos estabelecidos entre seres morais. Seu valor é ainda subjetivo e pessoal. Por exemplo, as moedas de conchas enfileiradas, na Melanésia, são ainda medidas a palmo pelo doador. (Rivers 1914, t. II: 527; t. I: 64, 71, 101, 160-ss. Cf. a expressão *Schulterfaden*: Thurnwald 1912, t. III: 41-ss, v. I: 189, v. 15; *Hüftschnur*, t. I: 263, l. 6 etc.) Veremos outros exemplos importantes dessas instituições. É verdade também que esses valores são instáveis e carecem daquele caráter fixo necessário do padrão, da medida: por exemplo, aumentam e diminuem com o número e a grandeza das transações em que foram utilizados. Malinowski compara muito bem os *vaygu'a* das Trobriand, que adquirem prestígio com suas viagens, às jóias da coroa. Do mesmo modo, os cobres brasonados do noroeste americano e as esteiras de Samoa aumentam de valor a cada potlatch, a cada troca. Mas, por outro lado, sob dois pontos de vista, essas coisas preciosas têm as mesmas funções que a moeda de nossas sociedades, e portanto merecem ser classificadas pelo menos no mesmo gênero. Elas têm um poder de compra e esse poder é calculado em números. A tal "cobre" americano é devido um pagamento de tantas mantas, a tal *vaygu'a* correspondem tantos e tantos cestos de inhame. A idéia de número está presente, ainda que este seja fixado de outro modo que não por uma autoridade de Estado e varie na sucessão dos *kula* e dos potlatch. Além disso, esse poder de compra é verdadeiramente liberatório. Mesmo sendo reconhecido apenas entre indivíduos, clãs e tribos determinados, ainda assim ele é público, oficial, fixo. Brudo, amigo de Malinowski e que, como ele, residiu por muito tempo nas Trobriand, pagava seus pescadores de pérolas tanto com *vaygu'a* quanto com moeda européia ou mercadorias de preço fixo. A passagem de um sistema a outro fazia-se tranqüilamente, portanto era possível. – Armstrong (1924), a propósito das moedas da ilha Rossel, vizinha das Trobriand, fornece indicações muito claras e persiste, se há erro, no mesmo erro que nós. Em nossa opinião, a humanidade tateou por muito tempo. Na primeira fase, ela descobriu que certas coisas, quase todas mágicas e preciosas, não eram destruídas pelo uso, e estas foram dotadas de poder de compra; ver Mauss 1914. (Naquele momento, havíamos encontrado apenas a origem remota da moeda.) Depois, segunda fase, após ter conseguido fazer circular essas coisas, na tribo e fora dela, à distância, a humanidade descobriu que esses instrumentos de compra podiam servir de meio de contagem e circulação das riquezas. Esse é o estágio que estamos descrevendo. E foi a partir desse estágio, numa época bastante remota, nas sociedades semíticas, mas talvez não tão remota noutros lugares, que se inventou – terceira fase – o meio de separar essas coisas preciosas dos grupos e das pessoas, de fazer delas instrumentos permanentes de medida de valor, de medida universal, se não racional – à espera de melhor. Houve portanto, a nosso ver, uma forma de moeda que precedeu as nossas. Sem contar as que consistem em objetos de uso, por exemplo, na África e na Ásia, as placas e lingotes de cobre, de ferro etc., e sem contar, em nossas sociedades antigas e nas sociedades africanas atuais, o gado (a propósito deste último, ver mais adiante p. 284, n. 80). Escusamo-nos de ter que tomar partido sobre essas questões muito amplas. Mas elas estão muito próximas de nosso tema e era preciso esclarecer.

pelas mulheres,[30] excepcionalmente pelos homens, por exemplo em caso de agonia.[31] Mas, normalmente, tanto uns quanto outros são vistos como tesouros. As pessoas os possuem para usufruir de sua posse. A fabricação de uns, a pesca e a joalharia dos outros, o comércio desses dois objetos de troca e de prestígio, são, juntamente com outros comércios mais leigos e vulgares, a fonte da fortuna dos trobriandeses.

Segundo Malinowski, esses *vaygu'a* são animados de uma espécie de movimento circular; os *mwali*, os braceletes, transmitem-se regularmente de Oeste a Leste, e os *soulava* viajam sempre de Leste a Oeste.[32] Esses dois movimentos de sentido contrário ocorrem entre todas as ilhas Trobriand, Entrecasteaux, Amphlett e as ilhas isoladas, Woodlark, Marshall-Bennet, Tube-tube, e finalmente a extrema costa sudeste da Nova Guiné, de onde vêm os braceletes brutos. Lá, esse comércio encontra as grandes expedições de mesma natureza que vêm da Nova Guiné (Massim meridional),[33] e que Seligmann descreveu.

Em princípio, a circulação desses signos de riqueza é incessante e infalível. Não se deve nem guardá-los por muito tempo, nem ser lento ou duro[34] em desfazer-se deles, nem tampouco dá-los a outra pessoa que não os parceiros determinados num sentido determinado, "sentido bracelete", "sentido colar".[35] Deve-se e pode-se guardá-los de um *kula* a outro, e toda a comunidade orgulha-se dos *vaygu'a* que um de seus chefes obteve. Há ocasiões, inclusive, como a preparação das festas funerárias, as grandes *s'oi*, em que é permitido sempre receber e nada retribuir.[36] Mas isso é para retribuir tudo, gastar tudo, quando for dada a festa. Trata-se, portanto, de uma propriedade que se tem sobre o presente recebido, mas propriedade de um certo tipo. Poder-se-ia dizer que ela participa de toda espécie de direitos que nós, modernos, cuidadosamente isolamos uns dos outros. É uma propriedade e uma posse, um penhor

30. Prancha XIX. Parece que a mulher, nas Trobriand, assim como as "princesas" no noroeste americano e algumas outras pessoas, servem, de certo modo, de meio de expor objetos de exibição... sem contar que eles são assim "encantados". Cf. Thurnwald 1912, t. I: 138, 159, 192, v. 7. **31.** Ver mais adiante. **32.** Ver mapa, p. 82. Cf. Malinowski 1920: 101. Malinowski disse-nos que não encontrou razões míticas ou outros sentidos para essa circulação. Seria muito importante determiná-los. Pois, se a razão estivesse numa orientação qualquer desses objetos, tendendo a voltar a um ponto de origem e seguindo uma via de origem mítica, o fato seria então prodigiosamente idêntico ao fato polinésio, ao *hau* maori. **33.** Ver, sobre essa civilização e esse comércio, Seligmann 1910, cap. XXXIII-ss. Cf. *A.S.*, v. 12: 374; Malinowski 1922: 96. **34.** Os homens de Dobu são "duros no *kula*", p. 94. **35.** Id. ibid. **36.** Cf. p. 502 e 492.

e uma coisa alugada, uma coisa vendida e comprada, ao mesmo tempo que depositada, confiada em procuração e fideicometida: pois ela só nos é dada com a condição de dela fazer-se por um outro, ou de transmiti-la a um terceiro, "parceiro longínquo", *murimuri*.[37] Tal é o complexo econômico, jurídico e moral, verdadeiramente típico, que Malinowski soube descobrir, recuperar, observar e descrever.

Essa instituição tem também sua face mítica, religiosa e mágica. Os *vaygu'a* não são coisas indiferentes, simples moeda. Cada um, pelo menos os mais caros e mais cobiçados – e outros objetos têm o mesmo prestígio[38] –, cada um tem seu nome,[39] uma personalidade, uma história, até mesmo um romance. A tal ponto que alguns indivíduos emprestam-lhes inclusive seu nome. Não se pode dizer que eles sejam realmente o objeto de um culto, pois os trobriandeses são positivistas à sua maneira. Mas é impossível não reconhecer sua natureza eminente e sagrada. Possuí-los é "deleitante, reconfortante, suavizante em si".[40] Os proprietários os manipulam e os observam durante horas. Um simples contato transmite suas virtudes.[41] Colocam-se os *vaygu'a* sobre a testa, o peito do moribundo, eles são esfregados em seu ventre, balouçados diante de seu nariz. São o supremo conforto dele.

Mas tem mais. O próprio contrato se ressente dessa natureza dos *vaygu'a*. Não apenas os braceletes e os colares, mas também todos os bens, ornamentos, armas, tudo o que pertence ao parceiro é de tal modo animado – se não de alma pessoal, ao menos de sentimento – que participa igualmente do contrato.[42] Uma belíssima fórmula, a do "encantamento da trompa",[43] serve, após tê-las evocado, para encantar, para levar[44] ao "parceiro candidato" as coisas que ele deve pedir e receber.

37. O "*remote partner*" (*muri muri*, cf. *muri*, Seligmann 1910: 505, 752) é conhecido de uma parte, ao menos, da série dos "*partners*", como nossos correspondentes de bancos. **38.** Ver as observações, justas e de alcance geral, p. 89 e 90, sobre os objetos de cerimônia. **39.** p. 504, nomes de pares, p. 89, p. 271. Ver o mito, p. 323: maneira pela qual se ouve falar de um *soulava*. **40.** p. 512. **41.** p. 513. **42.** p. 340, comentário p. 341. **43.** Sobre o emprego da trompa, v. p. 340, 387, 471. Cf. ilustração LXI. A trompa feita de concha é o instrumento tocado em cada transação, em cada momento solene da refeição em comum etc. Sobre a extensão, quando não a história do uso da trompa, ver Jackson 1921. O uso de trombetas e tambores, por ocasião de festas e contratos, verifica-se num grande número de sociedades negras (guineenses e bantus), asiáticas, americanas, indo-européias etc. Vincula-se ao tema de direito e de economia que estudamos aqui e merece um estudo à parte, por si e em sua história. **44.** P. 340. *Mwanita, mwanita*. Cf. o texto em kiriwina dos dois primeiros versos (2° >

[Um estado de excitação[45] apodera-se de meu parceiro[46]]
Um estado de excitação apodera-se de seu cachorro,
Um estado de excitação apodera-se de seu cinto,

E assim por diante: "... de seu *gwara* (tabu sobre o côco e o bétele);[47] ... de seu colar *bagido'u*... ; ... de seu colar *bagiriku*; ... de seu colar *bagidudu*,[48] etc."

Uma outra fórmula mais mítica,[49] mais curiosa, porém de um tipo mais comum, exprime a mesma idéia. O parceiro do *kula* tem um animal auxiliar, um crocodilo que ele invoca e que deve trazer os colares (em Kitava, os *mwali*).

> e 3°, em nossa opinião), p. 448. Essa palavra é o nome de compridos vermes, de círculos negros, aos quais são identificados os colares de discos de espôndilo, p. 341. Segue a evocação-invocação: "Vinde aqui juntos. Eu vos farei vir aqui juntos. Vinde aqui juntos. O arco-íris aparece lá. Eu farei aparecer o arco-íris lá. O arco-íris aparece aqui. Eu farei aparecer o arco-íris aqui.". Malinowski considera, de acordo com os indígenas, o arco-íris como um simples presságio. Mas ele pode designar também os reflexos múltiplos do nácar. A expressão "vinde aqui juntos" refere-se às coisas de valor que vão se juntar no contrato. Os jogos de palavras com "aqui" e "lá" são representados muito simplesmente pelos sons *m* e *w*, espécies de formativos; eles são muito freqüentes em magia. Depois vem a segunda parte do exórdio: "Sou o homem único, o chefe único etc." Mas ela só é interessante de outros pontos de vista, o do potlatch em particular. **45**. A palavra que é assim traduzida é, cf. p. 449, *munumwaynise*, reduplicativo de *mwana* ou *mwayna* que exprime o "*itching*" ou "*state of excitement*". **46.** Suponho que devia haver um verso desse gênero, porque Malinowski diz formalmente, p. 340, que essa palavra principal do encantamento designa o estado de espírito que tomou conta do parceiro e que lhe fará dar generosos presentes. **47.** Geralmente imposto em função do *kula* e das *s'oi*, festas funerárias, a fim de juntar os alimentos e os frutos de areca necessários, bem como os objetos preciosos. Cf. p. 347 e 350. O encantamento estende-se aos alimentos. **48.** Nomes diversos dos colares. Eles não são analisados nesta obra. Esses nomes compõem-se de *bagi*, colar (p. 351), e de diversas palavras. Seguem-se outros nomes especiais de colares, igualmente encantados. Como essa é uma fórmula do *kula* de Sinaketa, onde se buscam colares e se dão braceletes, fala-se apenas dos colares. A mesma fórmula emprega-se nos *kula* de Kiriwina; mas então, como lá se buscam braceletes, seriam os nomes dos diferentes tipos de braceletes que seriam mencionados, o resto da fórmula permanecendo idêntica. A conclusão da fórmula é igualmente interessante, porém, mais uma vez, só do ponto de vista do potlatch: "Eu 'vou *kula*' (fazer meu comércio), vou enganar meu *kula* (meu parceiro). Vou voar meu *kula*, vou pilhar meu *kula*, vou *kula* enquanto meu barco afundar... Meu renome é um trovão. Meu passo, um terremoto". O último trecho tem aparências estranhamente americanas. Existem exemplos análogos nas ilhas Salomão. Ver mais adiante. **49.** p. 344, comentário p. 345. O final da fórmula é o mesmo que o que acabamos de citar: "vou *kula*" etc.

Crocodilo cai em cima, pega teu homem, empurra-o sob o gebobo (depósito de mercadoria da canoa),
Crocodilo, traz-me o colar, traz-me o bagido'u, o bagiriku etc...

Uma fórmula precedente do mesmo ritual invoca uma ave de rapina.[50]

A última fórmula de encantamento dos associados e contratantes (em Dobu ou em Kitava, pelos homens de Kiriwina) contém um refrão[51] do qual duas interpretações são dadas. O ritual, aliás, é muito comprido, longamente repetido: tem por finalidade enumerar tudo o que o *kula* proscreve, todas as coisas de ódio e de guerra que devem ser conjuradas para poder haver amizade.

Tua fúria, o cachorro fareja,
Tua pintura de guerra, o cachorro fareja etc.

Outras versões dizem:[52]

Tua fúria, o cachorro é dócil etc.

ou então:

Tua fúria parte como a maré, o cachorro brinca;
Tua cólera parte como a maré, o cachorro brinca etc.

Deve-se entender: "Tua fúria torna-se como o cachorro que brinca". O essencial é a metáfora do cachorro que se levanta e vem lamber a mão do dono. Assim deve fazer o homem e até mesmo a mulher de Dobu. Uma segunda interpretação, sofisticada, não isenta de escolástica, diz Malinowski, mas evidentemente muito indígena, oferece um outro comentário que, aliás, coincide mais com o que sabemos: "Os cachorros brincam cheirando-se. Quando mencionais a palavra cachorro, como há muito está prescrito, as coisas preciosas vêm do mesmo modo (brincar).

50. P. 343. Cf. p. 449, texto do primeiro verso com comentário gramatical. **51.** P. 348. Esse refrão vem após uma série de versos (p. 347). "Tua fúria, homem de Dobu, retira-se (como o mar)." Segue-se depois a mesma série com "Mulher de Dobu". Cf. mais adiante. As mulheres de Dobu são tabu, enquanto as de Kiriwina prostituem-se aos visitantes. A segunda parte do encantamento é do mesmo tipo. **52.** pp. 348, 349.

Demos braceletes, colares virão, uns e outros se encontrarão (como cachorros que vêm se cheirar)". A expressão, a parábola é encantadora. Todo o feixe de sentimentos coletivos é dado de uma só vez: o ódio possível dos associados, o isolamento dos *vaygu'a* cessando por encantamento; homens e coisas preciosas reunindo-se como cachorros que brincam e acodem ao chamado.

Uma outra expressão simbólica é a do casamento dos *mwali*, braceletes, símbolos femininos, e dos *soulava*, colares, símbolo masculino, que tendem um para o outro, como o macho para a fêmea.[53]

Essas diversas metáforas significam exatamente a mesma coisa que o que exprime noutros termos a jurisprudência mítica dos Maori. Sociologicamente, é mais uma vez a mistura das coisas, dos valores, dos contratos e dos homens que se acha assim expressa.[54]

Infelizmente, conhecemos mal a regra de direito que domina essas transações. Ou ela é inconsciente e mal formulada pelas pessoas de Kiriwina, informantes de Malinowski, ou, sendo clara para os trobriandeses, deveria ser o objeto de uma nova investigação. Possuímos apenas detalhes. A primeira oferenda de um *vaygu'a* tem o nome de *vaga*, "*opening gift*" [dom de abertura].[55] Ela abre, obriga definitivamente o donatário a uma oferenda recíproca, o *yotile*,[56] que Malinowski traduz excelentemente por "*clinching gift*": a "oferenda que aferrolha" a transação. Um outro título dessa última oferenda é *kudu*, o dente que morde, que realmente corta e libera.[57] Ela é obrigatória: é esperada e deve ser equivalente à primeira; eventualmente, pode-se tomá-la à força ou de surpresa;[58] é possível[59] vingar-se[60] por magia, ou pelo menos por injúria e

53. P. 356. Talvez haja aí um mito de orientação. 54. Poderia ser utilizado aqui o termo que Lévy-Bruhl emprega geralmente: "participação". Mas, justamente, esse termo tem por origem confusões, misturas e, em particular, identificações jurídicas e comunhões do gênero das que neste momento tentamos descrever. Estamos aqui no princípio e é inútil descer às conseqüências. 55. p. 345-ss. 56. p. 98. 57. Talvez haja igualmente nessa palavra uma alusão à antiga moeda feita de presas de javali, p. 353. 58. Costume do *lebu*, p. 319. Cf. Mythe, p. 313. 59. Queixa violenta (*injuria*), p. 357 (ver numerosos cantos desse gênero em Thurnwald 1912, I). 60. p. 359. Diz-se de um *vaygu'a* célebre: "Muitos homens morreram por ele". Parece, ao menos num caso, o de Dobu (p. 356), que o *yotile* é sempre um *mwali*, um bracelete, princípio feminino da transação: "*We do not* kwaypolu *or* pokala *them, they are women*". Mas, em Dobu, buscam-se apenas braceletes, e é possível que o fato não tenha outra significação.

ressentimento, de um *yotile* mal retribuído. Se a pessoa é incapaz de retribuí-lo, ela pode a rigor oferecer um *basi* que apenas "fura" a pele, sem mordê-la, sem encerrar a questão. É uma espécie de presente de espera, de moratória; ele apazigua o credor ex-doador; mas não libera o devedor,[61] futuro doador. Todos esses detalhes são curiosos e tudo é impressionante nessas expressões: mas não temos aqui a sanção. É ela puramente moral[62] e mágica? O indivíduo "duro no *kula*" é apenas desprezado e eventualmente enfeitiçado? Será que o parceiro infiel não perde outra coisa: sua condição nobre ou, pelo menos, seu lugar entre os chefes? Eis o que ainda teríamos de saber.

Mas, por outro lado, o sistema é típico. Com exceção do velho direito germânico de que falaremos mais adiante, no estado atual da observação, de nossos conhecimentos históricos, jurídicos e econômicos, seria difícil encontrar uma prática da dádiva-troca mais nítida, mais completa, mais consciente e, de outra parte, melhor compreendida pelo observador que a registra, do que a descoberta por Malinowski nas Trobriand.[63]

O *kula*, sua forma essencial, não é senão um momento, o mais solene, de um vasto sistema de prestações e de contraprestações que, em verdade, parece englobar a totalidade da vida econômica e civil das Trobriand. O *kula* parece ser apenas o ponto culminante dessa vida, sobretudo o *kula* internacional e intertribal; certamente ele é um dos objetivos da existência e das grandes viagens, mas dele participam, afinal, somente os chefes, somente os das tribos marítimas e, mais especificamente ainda, de algumas tribos marítimas. Ele apenas concretiza e reúne outras instituições.

Para começar, a troca dos próprios *vaygu'a* enquadra-se, por ocasião do *kula*, em toda uma série de outras trocas extremamente variadas, que vão do regateio ao salário, da solicitação à pura cortesia, da hospita-

61. Parece haver aqui vários sistemas de transações diversas e entremeadas. O *basi* pode ser um colar, cf. p. 98, ou um bracelete de menor valor. Mas pode-se dar como *basi* outros objetos que não são estritamente *kula*: as espátulas de cal (para bétele), os colares grosseiros, os grandes machados polidos (*beku*), p. 358, 481, que são também espécies de moedas, ocorrem aqui. 62. p. 157, 359. 63. O livro de Malinowski, como o de Thurnwald, mostra a superioridade da observação de um verdadeiro sociólogo. Aliás, foram as observações de Thurnwald sobre o *mamoko*, 1912, t. III: 40 etc., a "*Trostgabe*", em Buin, que nos orientaram a pesquisa de uma parte desses fatos.

lidade completa à reticência e ao pudor. Em primeiro lugar, com exceção das *uvalaku*, as grandes expedições solenes, puramente cerimoniais e competitivas,[64] todos os *kula* dão ocasião a *gimwali*, trocas prosaicas, e estas não ocorrem necessariamente entre parceiros.[65] Há um mercado livre entre os indivíduos das tribos aliadas, ao lado das associações mais estreitas. Em segundo lugar, entre os parceiros do *kula* passa como que uma cadeia ininterrupta de presentes suplementares, dados e retribuídos, e também um comércio obrigatório. O *kula* inclusive os supõe. A associação que ele constitui, que é o seu princípio,[66] começa por um primeiro presente, o *vaga*, que é rogado insistentemente por meio de "solicitações"; para obter esse primeiro dom, pode-se cortejar o parceiro futuro, ainda independente, por uma série de presentes.[67] Enquanto há certeza de que o *vaygu'a* recíproco, o *yotile*, fechará o ferrolho, não há certeza de que o *vaga* será dado e as solicitações aceitas. Essa maneira de solicitar e de aceitar um presente é de praxe; cada um dos presentes dados assim tem um nome especial; as pessoas os mostram antes de oferecê-los; nesse caso, são os "*pari*".[68] Outros têm um título que designa a natureza nobre e mágica do objeto oferecido.[69] Mas aceitar uma dessas oferendas é mostrar que se está disposto a entrar no jogo, quando não a permanecer. Alguns nomes desses presentes exprimem a situação de direito que sua aceitação acarreta:[70] desta vez, o negócio é considerado como concluído; esse presente é em geral alguma coisa bastante preciosa, um grande machado de pedra, por exemplo, ou uma colher de osso

64. P. 211. 65. p. 189. Cf. ilust. XXXVII. Cf. p. 100, "*secondary trade*". 66. Cf. p. 93. 67. Parece que esses presentes têm o nome genérico *wawoyla*, p. 353-54; cf. p. 360-61. Cf. *Woyla*, "*kula courting*", p. 439, numa fórmula mágica em que são precisamente enumerados todos os objetos que o futuro parceiro pode possuir e cuja "ebulição" deve decidir o doador. Entre essas coisas está justamente a série dos presentes que segue. 68. Esse é o termo mais geral: "*presentation goods*", p. 439, 205 e 350. A palavra *vata'i* é a que designa os mesmos presentes dados pelos habitantes de Dobu. Cf. p. 391. Esses "*arrival gifts*" são enumerados na fórmula: "Meu pote de cal, isso ferve; minha colher, isso ferve; meu pequeno cesto, isso ferve etc." (mesmo tema e mesmas expressões, p. 200). Além desses nomes genéricos, há nomes particulares para diversos presentes de diversas circunstâncias. As oferendas de alimentos que os habitantes de Sinaketa trazem a Dobu (e não vice-versa), as cerâmicas, esteiras etc., têm o simples nome de *pokaia*, que corresponde a salário, oferenda etc. São também *pokaia* os *gugu'a*, "*personal belongings*", p. 501, cf. p. 313, 270, pertences de que o indivíduo se desfaz para buscar seduzir (*poka-pokata*, p. 360) seu futuro parceiro, cf. p. 369. Há nessas sociedades um sentimento muito vivo da diferença entre as coisas que são de uso pessoal e as que são "*properties*", coisas duráveis da família e da circulação. 69. Ex. p. 313, *buna*. 70. Ex. os *kaributu*, p. 344 e 358.

de baleia. Recebê-lo é comprometer-se a dar o *vaga*, a primeira dádiva desejada. Mas até aqui se continua sendo meio parceiro. Apenas a tradição solene compromete completamente. A importância e a natureza dessas dádivas provêm da extraordinária competição que se instala entre os parceiros possíveis da expedição que chega. Eles buscam o melhor parceiro possível da tribo oposta. A questão é grave: pois a associação que se tenta criar estabelece uma espécie de clã entre os parceiros.[71] Para escolher, portanto, é preciso seduzir, deslumbrar.[72] Levando em conta as hierarquias,[73] é preciso atingir o objetivo antes que os outros, ou melhor que os outros, provocar assim trocas mais abundantes das coisas mais ricas, que são naturalmente propriedade das pessoas mais ricas. Concorrência, rivalidade, ostentação, busca de grandeza e interesse, tais são os motivos diversos que subjazem a todos esses atos.[74]

Eis aí as dádivas de chegada; outras dádivas lhes respondem e lhes equivalem: são dádivas de partida (chamadas *talo'i* em Sinaketa),[75] de dispensa; são sempre superiores às dádivas de chegada. Temos aí o ciclo das prestações e contraprestações usurárias já efetuado, ao lado do *kula*.

Naturalmente houve – o tempo todo que duram essas transações – prestações de hospitalidade, de alimentos e, em Sinaketa, de mulheres.[76] Enfim, durante todo esse tempo intervêm outras dádivas suplementares, sempre regularmente retribuídas. Parece-nos, inclusive, que a troca desses *korotumna* representa uma forma primitiva de *kula* – quando ele consistia em trocar também machados de pedra[77] e presas recurvadas de porco.[78]

Aliás, todo o *kula* intertribal não é senão, a nosso ver, o caso exagerado, mais solene e mais dramático, de um sistema mais geral. Ele tira a tribo

71. Disseram a Malinowski: "Meu parceiro, a mesma coisa que meu gentilício (*kakavegoyu*). Ele poderia combater contra mim. Meu verdadeiro parente (*vegoyu*), a mesma coisa que um cordão umbilical, estaria sempre do meu lado" (p. 276). 72. É o que exprime a magia do *kula*, o *mwasila*. 73. Os chefes de expedição e os chefes de canoas têm, de fato, precedência. 74. Um mito divertido, o de Kasabwaybwayreta, p. 342, reúne todos esses motivos. Vê-se como o herói obteve o famoso colar Gumakarakedakedá, como ultrapassou todos os seus companheiros de *kula* etc. Ver também o mito de Takasikuna, p. 307. 75. P. 390. Em Dobu, p. 362, 365 etc. 76. Em Sinaketa, não em Dobu. 77. Sobre o comércio dos machados de pedra, ver Seligmann 1910: 350, 353. Os *korolumna* (Malinowski 1922: 365, 358) são geralmente colheres em osso de baleia decoradas, espátulas decoradas, que servem também de *basi*. Há ainda outras dádivas intermediárias. 78. *Doga*, *dogina*.

inteira do círculo estreito de suas fronteiras, e mesmo de seus interesses e de seus direitos; mas normalmente, no interior, os clãs e as aldeias estão ligados por vínculos do mesmo gênero. Só que então são somente os grupos locais e domésticos, e seus chefes, que saem de suas casas, visitam-se, negociam e casam-se. Isso talvez não mais se chame *kula*. No entanto, Malinowski, por oposição ao "*kula* marítimo", fala com razão do "*kula* do interior" e de "comunidades de *kula*" que abastecem o chefe de seus objetos de troca. Mas não é exagero falar, nesses casos, de potlatch propriamente dito. Por exemplo, as visitas das pessoas de Kiriwina a Kitava para as festas funerárias, *s'oi*,[79] comportam muitas outras coisas além da troca dos *vaygu'a*; há nelas uma espécie de ataque simulado (*youlawada*),[80] uma distribuição de alimentos, com abundância de porcos e inhames.

Por outro lado, os *vaygu'a* e todos esses objetos nem sempre são adquiridos, fabricados e trocados pelos próprios chefes,[81] e, pode-se dizer, não são nem fabricados[82] nem trocados para os próprios chefes. A maior parte chega aos chefes sob a forma de dádivas de seus parentes de condição inferior, dos cunhados em particular, que são ao mesmo tempo vassalos,[83] ou dos filhos, que são enfeudados separadamente. Além disso, a maior parte dos *vaygu'a*, quando a expedição retorna, é solenemente transmitida aos chefes das aldeias, dos clãs, e mesmo às pessoas comuns dos clãs associados: em suma, a todo aquele que teve participação, direta ou indireta, geralmente muito indireta, na expedição,[84] e que é assim recompensado.

Enfim, ao lado ou, se quiserem, por cima, por baixo, ao redor e, em nossa opinião, no fundo desse sistema do *kula* interno, o sistema das dádivas trocadas permeia toda a vida econômica e moral dos trobriandeses. Ela está "impregnada" dele, como disse muito bem Malinowski. É um constante "dar e tomar".[85] É como que atravessada por uma corrente contínua e em todos os sentidos, de presentes dados, recebidos, retribuídos, obrigatoriamente e por interesse, por grandeza e por serviços, como desafios e garantias. Não podemos aqui descrever todos os fatos cuja publicação, aliás, o próprio Malinowski não concluiu. Vejamos os principais, inicialmente dois.

Uma relação inteiramente análoga àquela do *kula* é a dos *wasi*.[86] Ela estabelece trocas regulares, obrigatórias, entre parceiros de tribos agrícolas, de um lado, e de tribos marítimas, de outro. O sócio agricultor vem depositar seus produtos diante da casa de seu parceiro pescador. Este, num outro momento, após uma grande pesca, retribuirá generosamente a aldeia agrícola com o produto de sua pesca.[87] É o mesmo sistema de divisão do trabalho que constatamos na Nova Zelândia.

Uma outra forma de troca considerável adquire o aspecto de exposições.[88] São os *sagali*, grandes distribuições[89] de alimentos que se faz em várias ocasiões: colheitas, construção da cabana do chefe, construção de novas canoas, festas funerárias.[90] Essas distribuições são feitas a grupos que prestaram serviços ao chefe ou a seu clã;[91] cultivo, transporte dos grandes troncos de árvores em que são talhadas as canoas e as vigas, serviços fúnebres prestados pelas pessoas do clã do morto etc. Elas são inteiramente equivalentes ao potlatch tlingit, estando presente inclusive o tema do combate e da rivalidade. Nelas vemos defrontarem-se os clãs e as fratrias, as famílias aliadas, e de modo geral parecem assunto de grupos, na medida em que a individualidade do chefe não transparece.

Mas, além desses direitos dos grupos e dessa economia coletiva, já menos próximos do *kula*, todas as relações individuais de troca, parecenos, são desse tipo. Talvez somente algumas sejam da ordem do simples escambo. No entanto, como este praticamente só ocorre entre parentes, aliados ou parceiros de *kula* e de *wasi*, não parece que a troca seja realmente livre. Em geral, mesmo aquilo que se recebe e do qual se obteve

79. P. 486 a 491. Sobre a extensão desses costumes, em todas as civilizações ditas de Massim-Norte, ver Seligmann 1910: 584. Descrição do *walaga*, p. 594, 603; cf. Malinowski 1922: 486-87. **80.** P. 479. **81.** P. 472. **82.** A fabricação e a oferenda dos *mwali* por cunhados têm o nome de *youlo*, p. 503, 280. **83.** P. 171-ss; cf. p. 98-ss. **84.** Por exemplo, na construção de canoas, ou colaborando com cerâmicas ou víveres. **85.** P. 167: "Toda a vida tribal é um constante 'dar e receber'; toda cerimônia, ato legal e costumeiro só são feitos com uma dádiva material e uma contradádiva que os acompanham; a riqueza dada e recebida é um dos principais instrumentos da organização social, do poder do chefe, dos laços de parentesco pelo sangue e dos laços de parentesco por casamento." Cf. p. 175-76 e *passim* (ver índice: *Give and take*).

86. Ela é geralmente idêntica à do *kula*, os parceiros sendo com freqüência os mesmos, p. 193; para a descrição do *wasi*, ver p. 187-88. Cf. ilust. XXXVI. **87.** A obrigação dura ainda hoje, apesar dos inconvenientes e das perdas de pérolas sofridas pelos pescadores, obrigados a viver da pesca e a perder rendimentos importantes por uma obrigação puramente social. **88.** Ver ilust. XXXII e XXXIII. **89.** A palavra *sagali* quer dizer distribuição (como *hakari* em polinésio), p. 491. Descrição p. 147-50; p. 170, 182-83. **90.** Ver p. 491. **91.** Isso é sobretudo evidente no caso das festas funerárias. Cf. Seligmann 1910: 594-603.

a posse – não importa de que maneira – não é guardado para si, salvo se for imprescindível; normalmente é transmitido a uma outra pessoa, a um cunhado, por exemplo.[92] Acontece de coisas que uma pessoa adquiriu e deu voltarem a ela no mesmo dia, idênticas.

Todas as recompensas de prestações as mais diversas, de coisas e serviços, entram nessa categoria. Eis aqui, em desordem, as mais importantes.

Os *pokala*[93] e *kaributu*,[94] "*sollicitory gifts*" [dons de solicitação] que vimos no *kula*, são espécies de um gênero bem mais vasto que corresponde bastante bem ao que chamamos salário. São oferecidos aos deuses, aos espíritos. Um outro nome genérico do salário é *vakapula*,[95] *mapula*:[96] são sinais de reconhecimento e de boa acolhida e devem ser retribuídos. A esse respeito, Malinowski fez,[97] em nossa opinião, uma importantíssima descoberta que esclarece todas as relações econômicas e jurídicas entre os sexos no interior do casamento: os serviços de toda espécie prestados à mulher pelo marido são considerados como um salário-dádiva pelo serviço prestado pela mulher quando ela empresta o que o Alcorão chama também "o campo".

A linguagem jurídica um tanto pueril dos trobriandeses multiplicou as distinções de nomes para todo tipo de contraprestações, conforme o nome da prestação recompensada;[98] da coisa dada,[99] da circunstância,[100] etc. Alguns nomes levam em conta todas essas considerações; por exemplo, a dádiva feita a um mágico, ou para a aquisição de um título, chama-se *laga*.[101] É impressionante o quanto esse vocabulário é complicado por uma estranha inaptidão em dividir e em definir, e por estranhos refinamentos de nomenclatura.

92. P. 175. **93.** P. 323; outro termo, *kwaypolu*, p. 356. **94.** P. 378-79, 354. **95.** P. 163, 373. O *vakapula* tem subdivisões com títulos especiais, por exemplo: *vewoulo* (*initial gift*) e *yomelu* (*final gift*) (isso prova a identidade com o *kula*, cf. a relação *yotile vaga*). Um certo número desses pagamentos tem títulos especiais: *karibudaboda* designa a recompensa dos que trabalham nas canoas e, em geral, dos que trabalham, por exemplo, no campo, em particular para os pagamentos finais das colheitas (*urigubu*, no caso das prestações anuais de colheita por um cunhado, p. 63-65, p. 181) e para a fabricação de colares, p. 394 e 183. Esta tem também o título de *sousala* quando é suficientemente grande (fabricação dos discos de Kaloma, p. 373, 183). *Youlo* é o título do pagamento pela fabricação de um bracelete. *Puwayu* é o do alimento dado como estímulo à equipe de lenhadores. Ver o belo canto à p. 129: "O porco, o côco (bebida) e os inhames acabaram / E continuamos puxando... muito pesados". **96.** As palavras *vakapula* e *mapula* são modos diferentes do verbo *pula*, *vaka* sendo evidentemente o formativo do causativo. Sobre o *mapula*, ver p. 178-ss, 182-ss. Malinowski traduz com freqüência por "*repayment*". Ele é em geral comparado a um "emplastro", pois acalma o sofrimento e a fadiga do serviço prestado, compensa a perda do objeto ou do segredo dados, do título e do privilégio concedidos. **97.** p. 179. O nome das "dádivas por causa sexual" é também *buwana* e *sebuwana*. **98.** Ver notas precedentes: assim também, *Kabigidoya*, p. 164, designa a cerimônia da apresentação de uma nova canoa, os que a produzem, o ato que executam ("romper a dianteira da nova canoa" etc.) e os presentes que, aliás, são retribuídos > com generosidade. Outras palavras designam a locação da canoa, p. 186; dádivas de boas-vindas, p. 232 etc. **99.** *Buna*, dádivas de "*big cowrie shell*", p. 317. **100.** *Youlo*, *vaygu'a* dado em recompensa de trabalho numa colheita, p. 280. **101.** P. 186, 426 etc., designa evidentemente toda contraprestação usurária. Pois há um outro nome, *ula-ula*, para as simples aquisições de fórmulas mágicas (*sousala*, quando o valor do presente é muito elevado, p. 183). *Ula'ula* se diz também quando os presentes são oferecidos tanto aos mortos quanto aos vivos (p. 183) etc. **102.** Brewster 1922: 91-92. **103.** Id. ibid.: 191. **104.** Id. ibid.: 23. Reconhece-se a palavra tabu, *tambu*. **105.** Id. ibid.: 24. **106.** Id. ibid.: 26. **107.** Seligmann 1910 (glossário: 754 e 77, 93, 94, 109, 204). **108.** Ver a descrição dos *doa*, id. ibid.: 89, 71, 91 etc.

OUTRAS SOCIEDADES MELANÉSIAS

Multiplicar as comparações com outros pontos da Melanésia não é necessário. No entanto, alguns detalhes tomados aqui e ali fortalecerão a convicção e provarão que os trobriandeses e os neocaledônios não desenvolveram de forma anormal um princípio que não se verificaria nos povos vizinhos.

Na extremidade sul da Melanésia, em Fiji, onde identificamos o potlatch, estão em vigor outras instituições notáveis que pertencem ao sistema da dádiva. Há uma estação do ano, a do *kere-kere*, durante a qual nada se pode recusar a ninguém.[102] Dádivas são trocadas entre as duas famílias por ocasião do casamento[103] etc. Além disso, a moeda de Fiji, feita de dentes de cachalote, é exatamente do mesmo tipo que a dos trobriandeses. Ela tem o nome de *tambua*;[104] é completada por pedras (mães dos dentes) e ornamentos, espécies de "mascotes", talismãs e "figas" da tribo. Os sentimentos dos fijianos em relação a seus *tambua* são exatamente os mesmos que os que descrevemos há pouco: "Eles os tratam como bonecas, os tiram do cesto, os admiram e falam de sua beleza; untam e pulem a mãe deles".[105] A apresentação dos *tambua* constitui uma demanda: aceitá-los é comprometer-se.[106]

Os melanésios da Nova Guiné e alguns dos Papua influenciados por eles chamam sua moeda pelo nome de *tau-tau*;[107] ela é do mesmo gênero e é objeto das mesmas crenças que a moeda dos trobriandeses.[108]

Mas convém aproximar esse nome de *tahu-tahu*[109] que significa o "empréstimo de porcos" (Motu e Koita). Ora, esse nome[110] nos é familiar. Trata-se do termo polinésio, raiz da palavra *taonga* que, em Samoa e na Nova Zelândia, se refere a jóias e propriedades incorporadas à família. As próprias palavras são polinésias, assim como as coisas.[111]

Sabe-se que os melanésios e os Papua da Nova Guiné têm o potlatch.[112]

Os belos documentos que Thurnwald nos transmite sobre as tribos de Buin[113] e sobre os Banaro[114] já nos forneceram numerosos pontos de comparação. O caráter religioso das coisas trocadas é ali evidente, em particular da moeda, da maneira pela qual ela recompensa os cantos, as mulheres, o amor, os serviços; como nas Trobriand, ela é uma espécie de penhor. Enfim, Thurnwald analisou, num caso bem estudado,[115] um dos fatos que melhor ilustram ao mesmo tempo o que é esse sistema de dádivas recíprocas e o que é impropriamente chamado casamento por compra: este, na realidade, compreende prestações em todos os sentidos, inclusive da família por aliança: é devolvida a mulher cujos pais não deram presentes de retorno suficientes.

Em suma, todo o mundo das ilhas, e provavelmente uma parte do mundo da Ásia meridional que lhe é aparentado, conhece um mesmo sistema de direito e de economia.

A idéia que convém fazer dessas tribos melanésias, ainda mais ricas e comerciantes que as polinésias, é portanto muito diferente da que costuma ser feita. Esses povos têm uma economia extra-doméstica e um sistema de troca muito desenvolvido, com um ritmo mais intenso e precipitado, talvez, que o que conheciam nossos camponeses ou as aldeias de pescadores de nossas costas há menos de cem anos. Têm uma vida eco-

109. Id. ibid.: 95 e 146. **110.** As moedas não são as únicas coisas desse sistema de dádivas que as tribos do golfo da Nova Guiné chamam com um nome idêntico à palavra polinésia de mesmo sentido. Já assinalamos mais acima a identidade dos *hakari* neozelandeses e dos *hekarai*, festas-exposições de alimento que Seligmann nos descreveu na Nova Guiné (Motu e Koita), cf. 1910: 144-45, ilust. XVI-XVIII. **111.** Ver mais acima. É significativo que a palavra *tun*, no dialeto de Mota (ilhas Banks) – evidentemente idêntica a *taonga* – tenha o sentido de comprar (em particular, uma mulher). Codrington, no mito de Qat comprando a noite (1890: 307-08, n. 9), traduz por: "comprar a um alto preço". Com efeito, é uma compra feita segundo as regras do potlatch, bem atestado nessa parte da Melanésia. **112.** Ver documentos citados em *A.S.*, v. 12: 372. **113.** Ver sobretudo Thurnwald 1912, III: 38 a 41. **114.** Id. 1922. **115.** Id. 1912, III, ilust. 2, n. 3.

nômica extensa que ultrapassa as fronteiras das ilhas e dos dialetos, e um comércio considerável. Ora, eles substituem com vigor, através de dádivas feitas e retribuídas, o sistema de compra e venda.

O ponto no qual esses direitos – e, como veremos, o direito germânico também – tropeçaram foi sua incapacidade de abstrair e de dividir seus conceitos econômicos e jurídicos. Aliás, eles não tinham necessidade disso. Nessas sociedades, nem o clã nem a família sabem dissociar-se, como tampouco dissociar seus atos; os próprios indivíduos, por mais influentes e conscientes que sejam, não sabem compreender que precisam se opor uns aos outros, e que precisam saber dissociar seus atos uns dos outros. O chefe confunde-se com seu clã e este com ele; os indivíduos só se sentem agir de uma única maneira. Holmes observa finamente que as duas linguagens, uma papua, a outra melanésia, das tribos que ele conhece na embocadura do Finke (Toaripi e Namau), têm "um único termo para designar a compra e a venda, fazer e tomar um empréstimo". As operações "antitéticas são expressas pela mesma palavra".[116] "Estritamente falando, eles não sabiam pedir emprestado e emprestar no sentido em que empregamos esses termos, havendo sempre algo de dado na forma de honorários pelo empréstimo, e que era devolvido ao ser quitado o empréstimo."[117] Esses homens não têm nem a idéia da venda nem a idéia do empréstimo, no entanto fazem operações jurídicas e econômicas que têm a mesma função.

Do mesmo modo, a noção de escambo não é mais natural aos melanésios que aos polinésios.

Um dos melhores etnógrafos, Kruyt, embora se servindo da palavra venda, nos descreve com precisão[118] esse estado de espírito entre os habitantes das Celebes centrais. E no entanto, os Toradja estão há muito tempo em contato com os malaios, grandes comerciantes.

Assim, uma parte da humanidade, relativamente rica, trabalhadora, criadora de excedentes importantes, soube e sabe trocar coisas consideráveis, sob outras formas e por razões diferentes das que conhecemos.

116. Holmes 1924: 294. **117.** No fundo, Holmes nos descreve bastante mal o sistema das dádivas intermediárias. Ver mais adiante *basi*. **118.** Ver o trabalho citado mais acima. A incerteza do sentido das palavras que traduzimos mal: "comprar, vender", não é particular às sociedades do Pacífico. Voltaremos a esse assunto, mas desde já lembramos que, mesmo em nossa linguagem corrente, a palavra venda designa tanto a venda quanto a compra, e que em chinês há apenas uma diferença de tom entre os dois monossílabos que designam o ato de vender e o ato de comprar.

3. Noroeste americano

A HONRA E O CRÉDITO

Dessas observações sobre alguns povos melanésios e polinésios já se delineia uma figura bem formada desse regime da dádiva. A vida material e moral, a troca, nele funcionam de uma forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Ademais, essa obrigação se exprime de maneira mítica, imaginária ou, se quiserem, simbólica e coletiva: ela assume o aspecto do interesse ligado às coisas trocadas: estas jamais se separam completamente de quem as troca; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis. Com efeito, esse símbolo da vida social – a permanência da influência das coisas trocadas – apenas traduz bastante diretamente a maneira pela qual os subgrupos dessas sociedades segmentadas, de tipo arcaico, estão constantemente imbricados uns nos outros, e sentem que se devem tudo.

As sociedades indígenas do noroeste americano apresentam as mesmas instituições, com a diferença de que nelas são ainda mais radicais e mais acentuadas. Em primeiro lugar, dir-se-ia que o escambo é desconhecido. Mesmo após um longo contato com os europeus,[119] não parece que nenhuma das consideráveis transferências de riquezas[120] que ali se operam constantemente se faça de outro modo senão nas formas solenes do potlatch.[121] Iremos descrever esta última instituição de nosso ponto de vista.

Obs. – Antes, é indispensável uma breve descrição dessas sociedades. As tribos, ou melhor, os grupos de tribos de que vamos falar residem todos na costa do noroeste americano: do Alaska,[122] Tlingit e Haïda, e da Colúmbia Britânica, principalmente Haïda, Tsimshian e Kwakiutl.[123] Elas vivem também do mar ou, quando junto aos rios, de sua pesca mais do que da caça; mas, ao contrário dos melanésios e polinésios, não têm agricultura. No entanto são muito ricas, e mesmo hoje suas pescarias, suas caçadas, suas peles lhes fornecem importantes excedentes, sobretudo quando calculados pelos índices europeus. Elas têm as mais sólidas casas de todas as tribos americanas, e uma indústria de cedro extremamente desenvolvida. Seus barcos são bons e, embora raramente se aventurem em alto mar, sabem navegar entre as ilhas e as costas. Suas artes materiais são muito apuradas. Em particular, mesmo antes da chegada do ferro, no século XVIII, elas sabiam coletar, fundir, moldar e cunhar o cobre encontrado em estado natural em terras tsimshian e tlingit. Alguns de seus cobres, verdadei-

119. Com os russos desde o século XVIII e os caçadores canadenses franceses desde o início do século XIX. **120.** Ver, no entanto, vendas de escravos: Swanton, *Haïda Texts and Myths* (1905b): 410. **121.** Uma bibliografia sumária dos trabalhos teóricos relativos a esse "potlatch" é dada mais acima. **122.** Este quadro sucinto é traçado sem justificação, mas é necessário. Prevenimos que ele não é completo nem do ponto de vista do número e do nome das tribos, nem do ponto de vista de suas instituições. Deixamos de lado um grande número de tribos, principalmente as seguintes: 1) Nootka (grupo Wakash, ou Kwakiutl), Bella Kula (vizinho); 2) tribos salish da costa sul. Por outro lado, as pesquisa relativas à extensão do potlatch deveriam ser levadas mais ao sul, até a Califórnia. Ali – o que é notável de outros pontos de vista – a instituição parece difundida nas sociedades dos grupos ditos Punutia e >

> Hoka: ver por ex. Powers 1877: 153 (Pomo), 238 (Wintum), 303, 311 (Maidu); cf. pp. 247, 325, 332, 333, para outras tribos; observações gerais, p. 411. A seguir, as instituições e as artes que descrevemos em poucas palavras são infinitamente complicadas, e nelas algumas ausências são não menos curiosas que algumas presenças. Por exemplo, a cerâmica é desconhecida, como na camada mais inferior da civilização do Pacífico sul. **123.** As fontes que permitem o estudo dessas sociedades são consideráveis e de uma notável segurança, sendo muito abundantemente filológicas e compostas de textos transcritos e traduzidos. Ver bibliografia em Davy 1922: 21, 171, 215. Acrescentar, principalmente: F. Boas e G. Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl* (1921); Boas, *Tsimshian Mythology* (1916, publicado em 1923). No entanto, todas essas fontes têm um inconveniente: ou as antigas são insuficientes, ou as novas, apesar de seus detalhes e de sua profundidade, não são bastante completas do ponto de vista que nos ocupa. Foi para a civilização material, para a lingüística e a literatura mitológica que se voltou a atenção de Boas e de seus colaboradores da Jesup Expedition. Mesmo os trabalhos de etnógrafos profissionais mais antigos (Krause, Jacobsen) ou mais recentes (Sapir, Hill Tout etc.) têm a mesma orientação. A análise jurídica, econômica e a demografia permanecem, se não por fazer, ao menos por completar. (Entretanto, a morfologia social é iniciada pelos diversos *Census* do Alaska e da Colúmbia Britânica.) Barbeau nos promete uma monografia completa dos Tsimshian. Aguardamos essa informação indispensável e esperamos ver esse exemplo em breve imitado, enquanto é tempo. Sobre numerosos pontos relativos à economia e ao direito, os velhos documentos – os dos viajantes russos, ou de Krause (1885), de Dawson (sobre os Haïda, Kwakiutl, Bellakoola etc.), a maior parte publicados no *Bulletin* do *Geological Survey* do Canadá ou nos *Proceedings of the Royal Society* do Canadá; os de Swan (Nootka) 1870; os de Mayne 1862 – são ainda os melhores e suas datas lhes conferem uma definitiva autoridade. Na nomenclatura dessas tribos há uma dificuldade. Os Kwakiutl formam uma tribo e dão também seu nome a várias outras tribos que, confederadas com eles, formam uma verdadeira nação. Procuraremos mencionar de que tribo kwakiutl falamos a cada vez. Quando não o fizermos, é dos Kwakiutl propriamente ditos que se trata. A palavra kwakiutl, aliás, quer dizer simplesmente rico, "fumaça do mundo", e já indica por si mesma a importância dos fatos econômicos que vamos descrever.

ros escudos brasonados, lhes serviam como uma espécie de moeda. Outro tipo de moeda foi seguramente as belas mantas ditas de Chilkat,[124] admiravelmente ornadas de figuras e que servem ainda de enfeites, algumas tendo um valor considerável. Esses povos têm excelentes escultores e desenhistas profissionais. Os cachimbos, maças, bastões, colheres de chifre esculpidos etc., são o ornamento de nossas coleções etnográficas. Toda essa civilização é notavelmente uniforme, numa área bastante ampla. Evidentemente essas sociedades se penetraram mutuamente em datas muito antigas, embora pertençam, ao menos por suas línguas, a, no mínimo, três diferentes famílias de povos.[125] Sua vida de inverno, mesmo para as tribos mais meridionais, é muito diferente da de verão. As tribos têm uma dupla morfologia: dispersas desde o fim da primavera, para a caça, para a coleta de raízes e bagas suculentas das montanhas, para a pesca fluvial do salmão, no inverno elas voltam a se concentrar no que chamam suas "vilas". E é então, durante todo o tempo dessa concentração, que elas se põem num estado de perpétua efervescência. A vida social torna-se extremamente intensa, inclusive mais intensa do que nas congregações tribais que podem ocorrer no verão. Ela consiste numa espécie de agitação perpétua. São visitas constantes de tribos a tribos inteiras, de clãs a clãs e de famílias a famílias. São festas repetidas, contínuas, cada uma delas geralmente muito longa. Por ocasião de casamentos, rituais variados, promoções, gasta-se sem contar tudo o que foi acumulado com grande empenho no verão e no outono numa das costas mais ricas do mundo. O mesmo acontece na vida privada: convidam-se as pessoas do clã quando se matou uma foca, quando se abre uma caixa de bagas ou de raízes conservadas; convidam-se todos quando encalha uma baleia.

A civilização moral, do mesmo modo, é notavelmente uniforme, embora dispondo-se entre o regime da fratria (Tlingit e Haïda) com descendência uterina, e o clã com descendência masculina mitigada dos Kwakiutl; os caracteres gerais da organização social e, em particular, do totemismo revelam-se mais ou menos os mesmos em todas as tribos. Elas têm confrarias, como na Melanésia, nas ilhas Banks, impropriamente chamadas sociedades secretas, com freqüência internacionais, mas nas quais a sociedade dos homens – e, seguramente, entre os Kwakiutl, a sociedade das

124. Sobre as mantas de Chilkat, ver Emmons 1907: III. 125. Ver Rivet, em Meillet e Cohen 1924, *Les Langues du monde*: 616-ss. Foi Sapir (1915) quem definitivamente reduziu o tlingit e o haïda a ramos da matriz atapascana.

mulheres – recortam as organizações de clãs. Uma parte das dádivas e contraprestações de que iremos falar é destinada, como na Melanésia,[126] a pagar as graduações e as ascensões[127] sucessivas nessas confrarias. Os rituais, dessas confrarias e dos clãs, ocorrem nos casamentos de chefes, nas "vendas dos cobres", nas iniciações, nas cerimônias xamanísticas, nas cerimônias funerárias, estas últimas sendo mais desenvolvidas entre os Haïda e os Tlingit. Tudo isso efetuado numa série indefinidamente retribuída de "potlatch". Há potlatch em todas as direções, respondendo a outros potlatch em todas as direções. Como na Melanésia, é um constante *give and take*, "dar e receber".

O próprio potlatch, tão típico como fato, e ao mesmo tempo tão característico dessas tribos, não é outra coisa senão o sistema das dádivas trocadas.[128] Diferencia-se apenas pela violência, o exagero, os antagonismos que suscita, de um lado, e, de outro, por uma certa pobreza dos conceitos jurídicos, por uma estrutura mais simples, mais bruta do que na Melanésia, sobretudo nas duas nações do Norte, Tlingit e Haïda.[129] O caráter coletivo do contrato[130] aparece melhor, nelas, do que na Melanésia e na Polinésia. No fundo, essas sociedades estão mais próximas, apesar das aparências, daquilo que chamamos as prestações totais simples. Assim os conceitos jurídicos e econômicos têm menos clareza e precisão consciente. Na prática, porém, os princípios são formais e suficientemente claros.

126. Sobre esses pagamentos para aquisição de graduações, ver Davy 1922: 300-05. Em relação à Melanésia, ver exemplos em Codrington 1890: 106-ss. etc.; Rivers 1914, I: 70-ss. 127. Essa palavra ascensão deve ser tomada no sentido próprio e no figurado. Assim como o ritual do *vajapeya* (védico posterior) comporta um ritual de ascensão numa escada, assim também os rituais melanésios consistem em fazer o jovem chefe subir a uma plataforma. Os Snahnaimuq e os Shushwap do noroeste conhecem o mesmo andaime de onde o chefe distribui seu potlatch. Boas 1891: 39; 1894: 459. As outras tribos conhecem apenas a plataforma onde sentam-se os chefes e as altas confrarias. 128. É assim que os velhos autores, Mayne, Dawson, Krause etc., descrevem seu mecanismo. Ver em particular Krause 1885: 187-ss, uma coleção de documentos de velhos autores. 129. Se a hipótese dos lingüistas é exata e se os Tlingit e Haïda são simplesmente Atapascanos que adotaram a civilização do Noroeste (hipótese da qual Boas, aliás, está um pouco distante), o caráter grosseiro dos potlatch tlingit e haïda se explicaria por si mesmo. É possível também que a violência do potlatch do noroeste americano provenha do fato de essa civilização estar no ponto de encontro dos dois grupos de famílias de povos que o possuíam igualmente: uma civilização vinda do sul da Califórnia, uma civilização vinda da Ásia (sobre esta última, ver mais adiante). 130. Ver Davy 1922: 247-ss.

Duas noções, no entanto, são mais bem evidenciadas que no potlatch melanésio ou que nas instituições mais evoluídas ou mais decompostas da Polinésia: é a noção de crédito, de termo, e também a de honra.[131]

As dádivas circulam, como vimos, na Melanésia e na Polinésia, com a certeza de que serão retribuídas, tendo como "garantia" a virtude da coisa dada que é, ela própria, essa "garantia". Mas, em toda sociedade possível, é da natureza da dádiva obrigar a termo. Por definição, uma refeição em comum, uma distribuição de *kava*, um talismã que se leva não podem ser retribuídos imediatamente. O "tempo" é necessário para executar qualquer contraprestação. A noção de termo está portanto logicamente implicada quando se trata de retribuir visitas, contrair casamentos, alianças, estabelecer uma paz, participar de jogos e combates regulamentados, celebrar festas alternativas, retribuir serviços rituais e de honra, "manifestar respeitos" recíprocos,[132] coisas essas que se trocam juntamente com coisas cada vez mais numerosas e preciosas, à medida que essas sociedades são mais ricas.

131. Sobre o potlatch, Boas nada escreveu de melhor do que a seguinte página (1898: 54-55, cf. 1889: 38): "O sistema econômico dos índios da colônia britânica é amplamente baseado no crédito assim como o dos povos civilizados. Em todos os seus empreendimentos, o índio confia na ajuda de seus amigos, prometendo pagá-los por essa ajuda numa data ulterior. Se essa ajuda fornecida consiste em coisas de valor que são calculadas pelos índios em mantas, assim como calculamos em moeda, ele promete retribuir o valor do empréstimo com juros. O índio não tem sistema de escrita e, portanto, para que a transação tenha garantias, ela é feita em público. Contrair dívidas, de um lado, pagar dívidas, de outro, isso é o potlatch. Esse sistema econômico desenvolveu-se a tal ponto que o capital possuído por todos os indivíduos associados da tribo excede em muito a quantidade de valores disponíveis que existe; dito de outro modo, as condições são inteiramente análogas às que prevalecem em nossa sociedade: se quiséssemos que nos pagassem todos os nossos créditos, descobriríamos que de modo algum há dinheiro suficiente, de fato, para pagá-los. O resultado de uma tentativa dos credores de fazer reembolsar seus empréstimos é um pânico desastroso do qual a comunidade se ressentirá por muito tempo. "Convém compreender claramente que um índio que convida os amigos e vizinhos a um potlatch, o qual, aparentemente, desperdiça os resultados acumulados de longos anos de trabalho, tem em vista duas coisas que só podemos reconhecer como sensatas e dignas de louvor. Seu primeiro objeto é pagar suas dívidas. Isso é feito publicamente, com muita cerimônia e à maneira de uma autenticação em cartório. Seu segundo objeto é colocar os frutos de seu trabalho de tal forma que obtenha o maior proveito tanto para si quanto para os filhos. Os que recebem presentes nessa festa, os recebem como empréstimos que utilizam em seus empreendimentos em curso, mas, após o intervalo de alguns anos, é preciso retribuí-los com juros ao doador ou a seu herdeiro. Assim, o potlatch acaba sendo considerado pelos índios como um meio de assegurar o bem-estar de seus filhos, se os deixam órfãos quando são jovens...". Corrigindo os termos "dívida, pagamento, reembolso, empréstimo" e substituindo-os por termos como "presentes dados e presentes retribuídos", termos que Boas, aliás, acaba por empregar, tem-se uma idéia bastante exata do funcionamento da noção de crédito no potlatch. Sobre a noção de honra, ver Boas 1890: 57.

A história econômica e jurídica corrente é muito incorreta sobre esse ponto. Imbuída de idéias modernas, ela concebe idéias *a priori* da evolução,[133] seguindo uma lógica supostamente necessária; no fundo, não vai além das velhas tradições. Nada mais perigoso que essa "sociologia inconsciente", como a chamou Simiand. Por exemplo, Cuq faz esta afirmação: "Nas sociedades primitivas, concebe-se apenas o regime do escambo; nas avançadas, pratica-se a venda com pagamento à vista. A venda a crédito caracteriza uma fase superior da civilização; ela aparece primeiro sob uma forma desviada, combinação da venda com pagamento à vista e do empréstimo".[134] Na verdade, o ponto de partida está alhures. Ele foi dado numa categoria de direitos relegada pelos juristas e os economistas, que não se interessam por ela; é a dádiva, fenômeno complexo, sobretudo em sua forma mais antiga, a da prestação total que não examinamos nesta dissertação; ora, a dádiva implica necessariamente a noção de crédito. A evolução não fez o direito passar da economia do escambo à venda, e do pagamento à vista ao pagamento a prazo. Foi sobre um sistema de presentes dados e retribuídos a prazo que se edificaram, de um lado, o escambo, por simplificação, por aproximações de tempos outrora disjuntos, e, de outro lado, a compra e a venda, esta a prazo e à vista, e também o empréstimo. Pois nada prova que nenhum dos direitos que foram além da fase que descrevemos (direito babilônio, em particular) não tenha conhecido o crédito que conhecem todas as sociedades arcaicas que sobrevivem em torno de nós. Eis uma outra forma, simples e realista, de resolver o problema dos dois "momentos do tempo" que o contrato unifica, e que Davy já estudou.[135]

Não menos importante é o papel que nessas transações dos índios desempenha a noção de honra.

Em parte alguma o prestígio individual de um chefe e o prestígio

132. Expressão tlingit: Swanton, *Tlingit Indians* (1903: 421). 133. Não se percebeu que a noção de prazo era não apenas tão antiga, mas também tão simples ou, se quiserem, tão complexa quanto a noção de pagamento à vista. 134. Estudo sobre os contratos da época da primeira dinastia babilônia (Cuq 1910: 477). 135. Davy 1922: 207.

de seu clã estão mais ligados ao dispêndio e à exatidão em retribuir usurariamente as dádivas aceitas, de modo a transformar em obrigados aqueles que os obrigaram. Aqui, o consumo e a destruição são realmente sem limites. Em certos potlatch deve-se gastar tudo o que se tem e nada conservar.[136] É uma disputa de quem será o mais rico e também o mais loucamente perdulário. O princípio do antagonismo e da rivalidade está na base de tudo. O estatuto político dos indivíduos, nas confrarias e nos clãs, as posições de todo tipo se obtêm pela "guerra de propriedade"[137] assim como pela guerra, ou pela sorte, ou pela herança, pela aliança e o casamento. Mas tudo é concebido como se fosse uma "luta de riqueza".[138] O casamento dos filhos, o assento nas confrarias só

136. Distribuição de toda a propriedade: Kwakiutl, Boas, "Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians" (1895b: 469). No caso de iniciação do noviço, id. ibid.: 551, Koskimo. Shushwap: redistribuição, Boas 1890: 91; Swanton 1903: 442 (num discurso): "Ele gastou tudo para mostrar a ele" (seu sobrinho). Redistribuição de tudo que se ganhou no jogo, Swanton, *Texts and Myths of the Tlingit Indians* (1909: 139). **137.** Sobre a guerra de propriedade, ver o canto de Maa, Boas 1895b: 577, p. 602: "Combatemos com propriedade". A oposição guerra de riquezas / guerra de sangue aparece nos discursos feitos no mesmo potlatch de 1895 em Fort Rupert. Ver Boas e Hunt, *Kwakiutl Texts*, 1905, t. III: 485, 482; e Boas 1895b: 668, 673. **138.** Ver particularmente o mito de Haiyas (Haïda texts, *Jesup*, VI, n. 83, Masset), que perdeu a "face" no jogo e morre por isso. Suas irmãs e seus sobrinhos adotam o luto, oferecem um potlatch de desforra e ele ressuscita. – Seria oportuno, a esse respeito, estudar o jogo que, mesmo entre nós, não é considerado como um contrato, mas como uma situação na qual se compromete a honra e se entregam bens que poderiam não ser entregues. O jogo é uma forma do potlatch e do sistema das dádivas. Sua extensão no noroeste americano é significativa. Embora seja conhecido dos Kwakiutl (ver Boas 1921: 1394, s. v. *ebayu*: dados (?), s. v. *lepa*, p. 1435, cf. *lep*, p. 1448, "segundo potlatch, dança"; cf. p. 1423, s. v. *maqwate*), ele não parece desempenhar entre eles um papel comparável ao que possui entre os Haïda, Tlingit e Tsimshian. Estes são jogadores inveterados e perpétuos. Ver descrições do jogo de bastonetes entre os Haïda: Swanton, Haïda (1905c: 58-ss, 141-ss), para as figuras e os nomes; mesmo jogo entre os Tlingit, descrição com nomes dos bastonetes: Swanton 1903: 443. O *naq* tlingit ordinário, a peça que ganha, equivale ao *djîl* haïda. – As histórias estão cheias de lendas de jogos, de chefes que perderam tudo no jogo. Um chefe tsimshian perdeu inclusive seus filhos e seus parentes: Boas 1916: 207, 101; cf. Boas ibid.: 409. Uma lenda haïda conta a história de um jogo total dos Tsimshian contra os Haïda. Ver Swanton 1905b: 322. Cf. a mesma lenda: os jogos contra os Tlingit, id. ibid.: 94. Um catálogo desses temas será encontrado em Boas 1916: 847 e 843. A etiqueta e a moral recomendam que o ganhador deixe a liberdade ao perdedor, à sua mulher e a seus filhos, Swanton 1909: 137. Inútil sublinhar o parentesco desse traço com as lendas asiáticas. – Aliás, há aqui influências asiáticas inegáveis. Sobre a extensão dos jogos de azar asiáticos na América, ver o belo trabalho de E. B. Tylor 1896: 55-ss.

se obtêm ao longo de potlatch trocados e retribuídos. Os bens se perdem no potlatch como são perdidos na guerra, no jogo, na luta.[139] Em alguns casos, não se trata sequer de dar e de retribuir, mas de destruir,[140] a fim de nem mesmo querer dar a impressão de desejar ser retribuído. Queimam-se caixas de óleo de *olachen* (*candle-fish*, peixe-vela) ou de óleo de baleia,[141] queimam-se casas e milhares de mantas; os cobres mais caros são rompidos, atirados n'água, para esmagar, para "fazer calar" o

139. Davy expôs o tema do desafio, da rivalidade. Convém acrescentar o da aposta. Ver p. ex. Boas 1895a: 203-06. Aposta de comezaina, aposta de luta, aposta de ascensão etc., nas lendas. Cf. Id. ibid.: 363, para um catálogo de temas. A aposta é ainda, em nossos dias, um vestígio desses direitos e dessa moral. Ela compromete apenas a honra e o crédito, no entanto faz circular riquezas. **140.** Sobre o potlatch de destruição, ver Davy 1922: 224. Convém acrescentar as seguintes observações. Dar é já destruir, cf. Boas 1895b: 334. Um certo número de rituais de doação comporta destruições: p. ex., o ritual do reembolso do dote, ou, como o chama Boas, "resgate da dívida de casamento", contém uma formalidade chamada "afundar a canoa" (Boas 1895: 518, 520). Mas essa cerimônia é figurada. No entanto, as visitas ao potlatch haïda e tsimshian comportam a destruição real das canoas dos que chegam. Entre os Tsimshian, estas são destruídas na chegada, após o cuidadoso desembarque de tudo que continham, e canoas mais belas são retribuídas na partida: Boas 1916: 338. – Mas a destruição propriamente dita parece constituir uma forma superior de dispêndio. Ela é chamada "matar propriedade" entre os Tsimshian e os Tlingit (Boas 1916: 344; Swanton 1903: 442). Na verdade, esse nome é dado mesmo às distribuições de mantas: "tantas mantas foram perdidas para vê-lo", Swanton ibid. – Nessa prática da destruição no potlatch intervêm ainda dois motivos: 1) o tema da guerra: o potlatch é uma guerra. Ele tem o título de "dança de guerra" entre os Tlingit, Swanton ibid.: 458, cf. p. 436. Assim como numa guerra é possível apoderar-se das máscaras, dos nomes e dos privilégios dos proprietários mortos, assim também numa guerra de propriedades mata-se a propriedade: ou a própria, para que os outros não a tenham, ou a dos outros, dando-lhes bens que eles serão obrigados a retribuir ou que não poderão retribuir. – O segundo tema é o do sacrifício, cf. mais acima. Se a propriedade é morta, é que ela tem uma vida (ver mais adiante). Um arauto diz: "Que nossa propriedade permaneça em vida sob os esforços de nosso chefe, que nosso cobre permaneça não quebrado". Boas 1921: 1285, I. 1. Talvez mesmo os sentidos da palavra "*yäq*", estar estendido morto, distribuir um potlatch (cf. Boas 1905: 59, I. 3, e Índice, Boas 1921), expliquem-se desse modo. Mas, em princípio, trata-se realmente de transmitir, como no sacrifício normal, coisas destruídas a espíritos, no caso os antepassados do clã. Esse tema é naturalmente mais desenvolvido entre os Tlingit (Swanton 1903: 443, 462), para quem os antepassados não apenas assistem ao potlatch e aproveitam-se das destruições, mas aproveitam-se também dos presentes dados a seus homônimos vivos. A destruição pelo fogo parece ser característica desse tema. Ver mito muito interessante entre os Tlingit, Swanton 1909: 82, e o sacrifício no fogo (Skidegate) entre os Haïda; id. 1905b: 36, 28 e 91. O tema é menos evidente entre os Kwakiutl, que possuem no entanto uma divindade chamada "Sentado-sobre-o-fogo" a quem é sacrificada, por exemplo, a roupa da criança doente, como forma de pagamento: Boas 1921: 705-06. **141.** Boas 1895b: 353 etc.

rival.[142] Com isso não apenas a pessoa se eleva, mas eleva também sua família na escala social. Eis portanto um sistema de direito e de economia no qual se consomem e se transferem constantemente riquezas consideráveis. Se quiserem, pode-se dar a essas transferências o nome de intercâmbio ou mesmo de comércio, de venda;[143] mas é um comércio nobre, cheio de etiqueta e generosidade; em todo caso, quando é feito com outro espírito, em vista de ganho imediato, ele é o objeto de um desprezo muito acentuado.[144]

Como se vê, a noção de honra fortemente marcada na Polinésia, sempre presente na Melanésia, exerce aqui verdadeiras devastações. Também sobre esse ponto os ensinamentos clássicos avaliam mal a importância das motivações que animaram os homens, e tudo o que devemos às sociedades que nos precederam. Mesmo um cientista tão experiente quanto Huvelin julgou-se obrigado a deduzir a noção de honra, reputada sem eficácia, da noção de eficácia mágica.[145] Ele não vê na honra, no prestígio, senão o sucedâneo desta. Mas a realidade é mais complexa. Assim como a noção de magia, a noção de honra não é alheia a essas civilizações.[146] O *mana* polinésio simboliza, ele próprio, não somente a força mágica de

142. Ver mais adiante, a propósito da palavra *p!Es*. **143.** As palavras "troca" e "venda" parecem mesmo ser estranhas à língua kwakiutl. Não encontro a palavra venda nos diversos glossários de Boas senão a propósito do leilão de um cobre. Mas esse leilão não é de modo nenhum uma venda, é uma espécie de aposta, de luta de generosidade. Quanto à palavra troca, encontro-a apenas sob a forma *L'ay*: mas no texto indicado, Boas 1905: 77, l. 41, ela é empregada a propósito de uma mudança de nome. **144.** Ver a expressão "ávido de alimento", Boas 1921: 1462, "desejoso de fazer fortuna rapidamente", id. ibid.: 1394; ver a bela imprecação contra os "pequenos chefes": "Os pequenos que deliberam; os pequenos que trabalham... que são vencidos... que prometem dar canoas... que aceitam a propriedade dada... que buscam a propriedade... que só trabalham pela propriedade (o termo que traduz "*property*" é "*maneq*", retribuir um favor, Id. ibid.: 1403)...os traidores". Id. ibid.: 1287, linhas 15 a 18, cf. um outro discurso em que é dito do chefe que ofereceu um potlatch e das pessoas que recebem e jamais retribuem: "Ele lhes deu de comer, ele os convidou... ele os pôs em suas costas...", id. ibid.: 1293; cf. 1291. Ver uma outra imprecação contra "os pequenos", id. ibid.: 1381. Não se deve pensar que uma moral desse gênero seja contrária à economia ou corresponda a uma preguiça comunista. Os Tsimshian reprovam a avareza e contam de que modo o herói principal, Corvo (o criador), foi expulso por seu pai porque era avarento: Boas 1916: 61, cf. p. 444. O mesmo mito existe entre os Tlingit. Estes também reprovam a preguiça e a mendicidade dos hóspedes, e contam de que modo foram punidos Corvo e os que vão de aldeia em aldeia fazendo-se convidar: Swanton 1909: 260, cf. 217. **145.** Injuria, *Mélanges Appleton*; "Magie et droit individual", *A.S.*, v. 10: 28. **146.** Paga-se pela honra de dançar entre os Tlingit: Swanton 1909: 141. Pagamento ao chefe que organizou uma dança. Entre os >

cada ser, mas também sua honra, e uma das melhores traduções dessa palavra é: autoridade, riqueza.[147] O potlatch tlingit, haïda, consiste em considerar como honras os serviços mútuos.[148] Mesmo em tribos realmente primitivas como as australianas, o ponto de honra é tão melindroso quanto nas nossas, e as pessoas se satisfazem por prestações, oferendas de alimento, precedências e ritos, assim como por dádivas.[149] Os homens souberam empenhar sua honra e seu nome bem antes de saberem assinar.

O potlatch do noroeste americano foi suficientemente estudado no que se refere à forma mesma do contrato. No entanto, é necessário situar o

> Tsimshian: "Fez-se tudo para honrá-lo... Acima de tudo está a riqueza e a exibição de vaidade"; Boas 1889: 19. Duncan, in Mayne 1862: 265, já dizia: "pela simples vaidade da coisa". De resto, um grande número de rituais, não apenas o da ascensão etc., mas também os que consistem, por exemplo, em "levantar o cobre" (Kwakiutl), Boas 1905: 499, l. 26, "levantar a lança" (Tlingit), Swanton 1909: 117, "levantar o mastro do potlatch", funerário e totêmico, "levantar a viga" da casa, o velho pau de sebo, traduzem princípios desse gênero. Convém não esquecer que o potlatch tem por objeto saber qual é "a família mais elevada" (comentários do chefe Katishan a propósito do mito do Corvo, Tlingit, Swanton 1909: 119, n. a.). **147.** Tregear 1887, s. v. *Mana*. Seria interessante estudar a própria noção de riqueza. Do ponto de vista em que estamos, o homem rico é um homem que tem *mana* na Polinésia, "auctoritas" em Roma, e que nas tribos americanas é um homem "generoso", *walas* (Boas 1921: 1396). Mas nos limitamos a indicar, estritamente, a relação entre a noção de riqueza, de autoridade, de direito de comandar os que recebem presentes, e o potlatch: ela é muito nítida. Entre os Kwakiutl, por exemplo, um dos clãs mais importantes é o dos Walasaka (igualmente nome de uma família, de uma dança e de uma confraria); esse nome quer dizer "os nobres que vêm do alto", que distribuem no potlatch; *walasila* quer dizer não somente riquezas, mas também "distribuição de mantas por ocasião de um leilão de um cobre". Uma outra metáfora é a que consiste em considerar que o indivíduo adquire "peso" pelos potlatch oferecidos: Boas 1895b: 558, 559. O chefe é dito "devorar as tribos" às quais distribui suas riquezas; ele "vomita propriedade" etc. **148.** Um canto tlingit diz da fratria do Corvo: "É ela que faz os Lobos '*valuable*'" (Swanton 1909: 398, n. 38). O princípio de que os "respeitos" e "honras" a dar e a retribuir compreendem as dádivas, é muito preciso nas duas tribos (Swanton 1903: 451; id. 1905b: 162) e dispensa de retribuir certos presentes. **149.** Cf. mais adiante (*Conclusão*). A etiqueta do festim, da dádiva dignamente recebida e que não se solicita, é muito marcada nessas tribos. Indiquemos apenas três fatos kwakiutl, haïda e tsimshian, instrutivos de nosso ponto de vista: os chefes e nobres comem pouco nos festins, são os vassalos e as pessoas comuns que comem muito; limitam-se a apreciar os bons petiscos; Boas 1909: 247, 430; perigos de comer muito, id. 1916: 59, 149, 153 etc. (mitos); eles cantam no festim, id. ibid.: 430, 437. Fazem soar a trompa "para que digam que não morremos de fome", Boas 1905: 486. O nobre jamais solicita. O xamã médico jamais pede preço, seu "espírito" o proíbe disso. Boas 1921: 731, 742; Swanton 1905b: 238, 239. Existe no entanto uma confraria e uma dança de "mendicidade" entre os Kwakiutl.

estudo que dele fizeram Davy e Léonhard Adam[150] no quadro mais amplo onde deveria enquadrar-se para o assunto que nos ocupa. Pois o potlatch é bem mais que um fenômeno jurídico: é um daqueles que propomos chamar "totais". Ele é religioso, mitológico e xamanístico, pois os chefes que nele se envolvem representam, encarnam os antepassados e os deuses, dos quais portam o nome, cujas danças eles efetuam e cujos espíritos os possuem.[151] Ele é econômico, e convém avaliar o valor, a importância, as razões e os efeitos dessas transações, enormes mesmo quando calculadas em valores europeus atuais.[152] O potlatch é também um fenômeno de morfologia social: a reunião das tribos, dos clãs e das famílias, e até mesmo das nações, produz um nervosismo e uma excitação notáveis: os grupos confraternizam e no entanto permanecem estranhos; comunicam-se e opõem-se num gigantesco comércio e num torneio constante.[153] Deixamos de lado os fenômenos estéticos, que são extremamente numerosos. Por fim, mesmo do ponto de vista jurídico, além do que já sublinhamos da forma desses contratos e do que poderíamos chamar o objeto humano desse contrato, além do estatuto jurídico dos contratantes (clãs, famílias, posição social, casamento), é preciso acrescentar o seguinte: os objetos materiais dos contratos, as coisas que são trocadas, têm, igualmente, uma virtude especial, que faz com que sejam dadas e sobretudo retribuídas.

Teria sido útil – se pudéssemos nos estender – distinguir, para nossa exposição, quatro formas do potlatch do noroeste americano: 1) um potlatch em que as fratrias e as famílias dos chefes são os únicos ou quase os únicos em causa (Tlingit); 2) um potlatch em que fratrias, clãs, chefes e famílias desempenham aproximadamente o mesmo papel; 3) um potlatch entre chefes que se enfrentam por clãs (Tsimshian); 4) um potlatch de chefes e de confrarias (Kwakiutl). Mas seria demasiado longo proceder assim e, ademais, a distinção de três dessas formas (falta a forma tsimshian) foi exposta por Davy.[154] Enfim, no que concerne a nosso estudo dos três temas da dádiva, a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir, essas quatro formas do potlatch são relativamente idênticas.

AS TRÊS OBRIGAÇÕES: DAR, RECEBER, RETRIBUIR

A obrigação de dar é a essência do potlatch. Um chefe deve oferecer vários *potlatch*, por ele mesmo, por seu filho, seu genro ou sua filha,[155] por seus mortos.[156] Ele só conserva sua autoridade sobre sua tribo e sua aldeia, até mesmo sobre sua família, só mantém sua posição entre chefes[157] – nacional e internacionalmente – se prova que é visitado com freqüência e favorecido pelos espíritos e pela fortuna,[158] que é possuído

150. Ver bibliografia. **151.** Os potlatch tlingit e haïda desenvolveram especialmenete esse princípio. Cf. Swanton 1903: 443, 462. Cf. discursos em id. 1909: 373; os espíritos fumam quando os convidados fumam. Cf. p. 385, l. 9: "Nós que dançamos aqui para vocês, não somos realmente nós mesmos. São nossos tios mortos há muito tempo que estão dançando aqui". Os convidados são espíritos, mascotes *gonä'qadet*, id. ibid.: 119, nota *a*. Na verdade, temos aqui, pura e simplesmente, a confusão dos princípios do sacrifício e da dádiva, comparável, excetuada talvez a ação sobre a natureza, a todos os casos que já citamos (mais acima). Dar aos vivos é dar aos mortos. Uma notável história tlingit (id. 1909: 227) conta que um indivíduo ressuscitado sabe de que maneira foi feito um potlatch para ele; o tema dos espíritos que censuram os vivos de não oferecer potlatch é corrente. Os Kwakiutl tiveram seguramente os mesmos princípios, cf. discursos, Boas 1921: 788. Entre os Tsimshian, os vivos representam os mortos. Tate escreve a Boas: "As oferendas se mostram sobretudo sob a forma de presentes dados numa festa". Boas 1916: 452 (lendas históricas), p. 287. Coleção de temas, Boas ibid.: 486, para as comparações com os Haïda, Tlingit e Tsimshian. **152.** Ver mais adiante alguns exemplos de valor dos cobres. **153.** Krause 1885: 240, descreve bem essas maneiras de se abordar entre tribos tlingit.

154. Davy 1922: 171-ss, p. 251-ss. A forma tsimshian não se distingue sensivelmente da forma haïda. Talvez aqui o clã esteja mais em evidência. **155.** É inútil retomar a demonstração de Davy a propósito da relação entre o potlatch e o estatuto político, em particular do genro e do filho. É igualmente inútil comentar o valor de comunhão dos festins e das trocas. A troca de canoas entre dois espíritos, por exemplo, faz que eles tenham "um só coração", um sendo o sogro e o outro o genro (Boas 1895b: 387). O texto (Boas 1905: 274) acrescenta: "era como se eles tivessem trocado o nome deles". Ver também id. ibid.: 23: num mito de festa nimkish (outra tribo kwakiutl), o banquete de casamento tem por objetivo estabelecer a jovem na aldeia "onde ela irá comer pela primeira vez". **156.** O potlatch funerário é atestado e suficientemente estudado entre os Haïda e os Tlingit; entre os Tsimshian, ele parece estar mais especialmente ligado ao fim do luto, à ereção do mastro totêmico e à cremação (Boas 1916: 354-ss). Boas não nos assinala potlatch funerário entre os Kwakiutl, mas existe a descrição de um potlatch desse gênero num mito: Boas 1905: 407. **157.** Potlatch para manter o direito a um brasão, Swanton 1905b: 107. Ver história de Leg.ek, Boas 1916: 386. Leg.ek é o título do principal chefe tsimshian. Ver tb. id. ibid.: 364, as histórias do chefe Nesbalas, outro grande título de chefe tsimshian, e a maneira pela qual ele zombou do chefe Haïmas. Um dos títulos de chefe mais importante entre os Kwakiutl (Lewikilaq) é o de Dabend (Boas 1905: 19, l. 22; cf. *dabend-gal'ala*, id. 1921: 1406, col. 1) que, antes do potlatch, tem um nome que quer dizer "incapaz de manter o fim" e, depois do potlatch, adquire o nome que quer dizer "capaz de manter o fim". **158.** Um chefe kwakiutl diz: "Isso é minha vaidade; os nomes, as raízes de minha família, todos os meus antepassados foram..." (e aqui ele declina um nome >

por ela e que a possui;[159] e ele não pode provar essa fortuna a não ser gastando-a, distribuindo-a, humilhando com ela os outros, colocando-os "à sombra de seu nome".[160] O nobre kwakiutl e haïda tem exatamente a mesma noção da "face" que o letrado ou o funcionário chinês.[161] Diz-se de um dos grande chefes míticos que não oferecia potlatch que ele tinha a "face apodrecida".[162] A expressão é aqui mais exata do que na China. Pois, no noroeste americano, perder o prestígio é de fato perder a alma: é perder realmente a "face", a máscara de dança, o direito de encarnar um espírito, de usar um brasão, um totem, é realmente a *persona* que é assim posta em jogo, que se perde no potlatch,[163] no jogo das dádivas,[164] assim como se pode perdê-la na guerra[165] ou por uma fal-

> que é ao mesmo tempo um título e um nome comum), "doadores de *maxwa*" (grande potlatch): Boas 1921: 887, l. 54; cf. p. 843, l. 70. **159.** Ver mais adiante (num discurso): "Estou coberto de propriedades. Sou rico de propriedades. Sou contador de propriedades.", id. ibid.: 1280, l. 18. **160.** Adquirir um cobre é colocá-lo "sob o nome" do comprador (Boas 1895b: 345). Uma outra metáfora é que o nome do doador do potlatch "adquire peso" pelo potlatch oferecido, id. ibid.: 349; "perde peso" pelo potlatch aceito, ibid.:345. Há outras expressões da mesma idéia, da superioridade do doador sobre o donatário: a noção de que este é de certo modo um escravo enquanto não retribuir ("o nome é ruim" então, dizem os Haïda, Swanton 1905b: 70; cf. mais adiante); os Tlingit dizem que "colocam-se as dádivas nas costas das pessoas que as recebem", id. 1903: 428. Os Haïda têm duas expressões muito sintomáticas: "fazer andar", "fazer correr depressa" a agulha (cf. a expressão neocaledônia, mais acima), e que significa, ao que parece, "combater um inferior", id. 1905b: 162. **161.** Ver a história de Haïmas, como ele perdeu sua liberdade, seus privilégios, máscaras, espíritos auxiliares, sua família e suas propriedades, Boas 1916: 361-62. **162.** Boas 1921: 805; Hunt, o autor kwakiutl de Boas, lhe escreve: "Não sei por que o chefe Maxuyalidze (de fato, "doador de potlatch") nunca ofereceu uma festa. Por isso ele era chamado Qelsem, isto é, Face Apodrecida." (Id. ibid., l. 13-15). **163.** O potlatch é, de fato, uma coisa perigosa, seja para quem dá, seja para quem recebe. Pessoas que vieram a um potlatch mítico morreram (Haïda T., *Jesup.*, VI: 626; cf. p. 667, o mesmo mito tsimshian.). Cf., para comparações, Boas, *Indianische Sagen* (1895a: 356, n. 58). É perigoso participar da substância daquele que oferece o potlatch: por exemplo, consumir, num potlatch, espíritos do mundo inferior, cf. lenda kwakiutl (Awikenoq), id. 1895a: 239. Ver o belo mito do Corvo que tira de sua carne os alimentos (vários exemplares), Ctaloq, id. ibid.: 76; Nootka, id. ibid.: 106. Comparações em Boas 1916: 694-95. **164.** O potlatch é realmente um jogo e uma prova. Por exemplo, a prova é não ter soluços durante o festim. "É preferível morrer do que soluçar", dizem. Boas, "Kwakiutl Indians", *Jesup*, 1909: 428. Ver uma fórmula do desafio: "Tentemos fazê-los esvaziar por nossos hóspedes (os pratos)..." (id. 1921, s. v. *yenesa*, *yenka*: dar alimento, recompensar, ter sua desforra). **165.** Ver mais acima a equivalência do potlatch e da guerra. A faca na ponta do bastão é um símbolo do potlatch kwakiutl, Boas 1905: 483. Entre os Tlingit, é a lança erguida, Swanton 1909: 117. Ver os rituais de potlatch de compensação entre os Tlingit. Guerra dos Kloo contra os Tsimshian, id. ibid.: 432, 433, n. 34; danças por ter obtido algum >

ta ritual.[166] Em todas essas sociedades, as pessoas se apressam em dar. Não há um instante um pouco além do comum, mesmo fora das solenidades e reuniões de inverno, em que não haja obrigação de convidar os amigos, de partilhar com eles os ganhos de caça e de colheita que vêm dos deuses e dos totens;[167] em que não haja obrigação de redistribuir tudo o que vem de um potlatch de que se foi o beneficiário;[168] em que não haja obrigação de reconhecer mediante dádivas qualquer serviço,[169] os dos chefes,[170] dos vassalos, dos parentes;[171] sob pena, ao menos para os nobres, de violar a etiqueta e perder sua posição social.[172]

> escravo; potlatch sem dança por ter matado alguém. Cf. o ritual da dádiva do cobre, n. 236. **166.** Sobre as faltas rituais entre os Kwakiutl, ver Boas 1895b: 433, 507 etc. A expiação consiste precisamente em oferecer um potlatch ou ao menos uma dádiva. Eis um princípio de direito e de ritual extremamente importante em todas essas sociedades. Uma distribuição de riquezas desempenha o papel de uma multa, de uma propiciação ante os espíritos e de um restabelecimento da comunhão com os homens. O padre Lambert (1900: 66) já havia observado entre os Canaque o direito dos parentes uterinos de reclamar indenizações quando um dos seus perde seu sangue na família de seu pai. A instituição reaparece exatamente entre os Tsimshian, cf. Duncan, in Mayne 1862: 265; cf. p. 296 (potlatch em caso de perda de sangue do filho). A instituição do *muru* maori deve provavelmente ser comparada a essa. – Os potlatch de resgate de cativos devem ser interpretados da mesma forma. Pois não é apenas para recuperar o cativo, mas também para restabelecer "o nome", que a família, que o deixou tornar-se escravo, deve oferecer um potlatch. Ver história de Dzebasa, Boas 1916: 338. A mesma regra entre os Tlingit, Krause 1885: 245; Porter 1893: 54; Swanton 1903: 449. – Os potlatch de expiação de faltas rituais kwakiutl são numerosos. Mas convém notar o potlatch de expiação dos pais de gêmeos que vão trabalhar, Boas 1921: 691. Um potlatch é devido a um sogro para que o genro reconquiste a mulher que o abandonou... evidentemente por culpa deste. Ver vocabulário, id. ibid.: 1423, col. 1. O princípio pode ter um emprego fictício: quando um chefe deseja uma ocasião de potlatch, ele envia sua mulher à casa do sogro, como um pretexto para novas distribuições de riquezas, Boas 1889: 42. **167.** Uma longa lista dessas obrigações a festas, depois de pesca, colheita, caça, abertura de caixas de conservas, é dada no primeiro volume de Boas 1921: 757-ss; cf. p. 607-ss, em relação à etiqueta etc. **168.** Ver mais acima. **169.** Ver Boas 1916: 512, 439; cf. p. 534, sobre pagamento de serviços. Kwakiutl, ex. pagamento ao contador de mantas, id. 1895b: 614, 629 (Nimkish, festa do verão). **170.** Os Tsimshian têm uma notável instituição que prescreve as divisões entre potlatch de chefes e potlatch de vassalos, determinando a parte respectiva de uns e de outros. Embora seja no interior das diferentes classes feudais recortadas por clãs e fratrias que os rivais se enfrentam, há no entanto direitos que se exercem de classe a classe, Boas 1916: 539. **171.** Pagamentos a parentes, id. ibid.: 534; cf. Davy 1922, para os sistemas opostos entre os Tlingit e os Haïda, repartições de potlatch por famílias: 196. **172.** Um mito haïda de Masset (Haïda Texts, *Jesup.*, VI, n. 43) fala de um velho chefe que não oferece potlatch suficientes; os outros não mais o convidam, ele morre, seus sobrinhos fazem sua estátua e oferecem uma festa, dez festas em seu nome: então ele renasce. Num outro mito de Masset, ibid.: 727, um espírito dirige-se a um chefe, dizendo-lhe: "Tens propriedades >

A obrigação de convidar é inteiramente evidente quando se exerce de clã a clã ou de tribo a tribo. Ela só tem sentido mesmo se oferecida a outros que não as pessoas da família, do clã ou da fratria.[173] Deve-se convidar quem pode[174] e consente[175] ou vem[176] assistir à festa, ao potlatch.[177] O esquecimento tem conseqüências funestas.[178] Um mito tsimshian importante[179] mostra em que estado de espírito germinou esse tema essencial do folclore europeu: o da fada má esquecida no batismo e no casamento. O tecido de instituições no qual ele é bordado aparece aqui nitidamente; vê-se em que civilizações ele funcionou. Uma princesa de uma das aldeias tsimshian concebeu no "País das lontras" e pariu milagrosamente "Pequena Lontra". Ela volta com o filho à aldeia de seu pai, o Chefe. "Pequena Lontra" pesca grandes linguados que seu avô oferece em festa a seus confrades, chefes de todas as tribos. Este o apresenta a todos e recomenda-lhes não matá-lo, se o encontrarem a pescar em sua forma animal: "Eis aqui meu neto que trouxe este alimento que servi a vocês, meus hóspedes". Assim, o avô enriqueceu com todo tipo

> demais, deves oferecer um potlatch" (*wal* = distribuição, cf. o nome *walgai*, equivalente a potlatch). Ele constrói uma casa e paga os construtores. Num outro mito (id. ibid.: 723, l. 34), um chefe diz: "Não guardarei nada para mim", cf. mais adiante: "Farei potlatch dez vezes (*wal*)". **173.** Sobre a maneira como os clãs se enfrentam regularmente (Kwakiutl), Boas 1895b: 343; (Tsimshian), id. 1916: 497. Isso é uma coisa natural em terra de fratria. Ver Swanton 1905b: 162; id. 1903: 424. Esse princípio é notavelmente exposto no mito do Corvo, id. 1909: 115-ss. **174.** Naturalmente, não é preciso convidar os que faltaram a um dever, os que não oferecem festas, os que não têm nomes de festas, Hunt, em Boas 1921: 707; sobre os que não retribuíram o potlatch, cf. id. ibid., índice, s. v. *Waya* e *Wayapo Lela*: 1395; cf. p. 358, l. 25. **175.** Daí o relato constante – comum igualmente em nosso folclore europeu e asiático – do perigo que há em não convidar o órfão, o abandonado, o pobre que chega. Ex. Boas 1895a: 301, 303; ver id. 1916: 295, 292, um mendigo que é o totem, o deus totêmico. Catálogo de temas in Boas 1916: 784-ss. **176.** Os Tlingit têm uma expressão notável: os convidados são ditos "flutuar", suas canoas "vagueiam pelo mar", o mastro totêmico que eles trazem está à deriva, é o potlatch, é o convite à festa que os segura, Swanton 1909: 394, n. 22; p. 395, n. 24 (em discursos). Um dos títulos bastante comuns dos chefes kwakiutl é "aquele em direção ao qual se rema", é "o lugar aonde se vai", ex. Boas 1921: 187, l. 10 e 15. **177.** A ofensa que consiste em negligenciar alguém faz que seus parentes, solidários, também se abstenham de vir ao potlatch. Num mito tsimshian, os espíritos não comparecem enquanto não é convidado o Grande Espírito, todos comparecem quando este é convidado, Boas 1916: 277. Uma história conta que o grande chefe Nesbalas não foi convidado e os outros chefes tsimshian não compareceram; eles diziam: Ele é chefe, não podemos nos indispor com ele". **178.** A ofensa tem conseqüências políticas. Ex. potlatch dos Tlingit com os Atapascanos do Leste, Swanton 1903: 435. Cf. id. 1909: 117. **179.** Boas 1916: 170-71.

de bens que lhe davam quando iam à sua casa comer baleias, focas e peixes frescos que "Pequena Lontra" trazia durante a escassez de inverno. Mas esqueceu-se de convidar um chefe. Então, num dia em que a tripulação de uma canoa da tribo esquecida encontrou no mar "Pequena Lontra", que prendia com a boca uma grande foca, o arqueiro da canoa o matou e pegou a foca. E o avô e as tribos procuraram "Pequena Lontra", até que informaram o que tinha acontecido à tribo esquecida. Esta se desculpou, dizendo que não conhecia "Pequena Lontra". A princesa, sua mãe, morreu de desgosto; o chefe involuntariamente culpado trouxe ao chefe avô as mais diversas oferendas como forma de expiação. E o mito conclui:[180] "Por isso os povos davam grandes festas quando um filho de chefe nascia e recebia um nome, para que ninguém o ignorasse". O potlatch, a distribuição dos bens, é o ato fundamental do "reconhecimento" militar, jurídico, econômico, religioso, em todos os sentidos da palavra. As pessoas "reconhecem" o chefe ou seu filho e tornam-se-lhe "reconhecidas".[181]

Às vezes o ritual das festas kwakiutl[182] e das outras tribos desse grupo exprime esse princípio do convite obrigatório. Acontece de uma parte das cerimônias começar pela dos Cães. Estes são representados por homens mascarados que partem de uma casa para entrar à força numa outra. O que se comemora é um acontecimento no qual pessoas dos três outros clãs da tribo dos Kwakiutl propriamente ditos deixaram de convidar o mais destacado deles, os Guetela,[183] os quais, não querendo permanecer "profanos", entraram na casa e destruíram tudo.

A *obrigação de receber* não é menos constringente. Não se tem o direito de recusar uma dádiva, de recusar o potlatch.[184] Agir assim é manifestar que se teme ter de retribuir, é temer ter de "ficar calado" enquanto não se retribuiu. De fato, é já "ficar calado". É "perder o peso" de seu nome;[185] é confessar-se vencido de antemão,[186] ou, ao contrário, em cer-

180. Boas põe em nota essa frase do texto de Tate, seu redator indígena, id. ibid., n. *a*. É preciso, ao contrário, unir a moralidade do mito ao próprio mito. **181.** Cf. o detalhe do mito tsimshian de Negunaks, id. ibid.: 287-ss. E as notas da p. 846 para os equivalentes desse tema. **182.** Ex. o convite à festa dos cassis; o arauto diz: "Nós vos convidamos, a vós que não viestes" (Boas 1921: 752). **183.** Boas 1895b: 543. **184.** Entre os Tlingit, os convidados que demoraram dois anos para vir ao potlatch ao qual eram convidados são ditos "mulheres". Swanton 1909: 119, n. *a*. **185.** Boas 1895b: 345. **186.** Kwakiutl: há a obrigação de ir à festa das focas, embora a gordura faça vomitar, Boas 1921: 1046; cf. p. 1048: "procura comer tudo".

tos casos, proclamar-se vencedor e invencível.[187] Com efeito, ao menos
entre os Kwakiutl, parece que uma posição reconhecida na hierarquia e
vitórias em potlatch anteriores permitem recusar o convite, ou mesmo,
quando se está presente, recusar a dádiva, sem que resulte guerra. Mas,
então, o potlatch é obrigatório para aquele que recusou; em particular, é
preciso tornar mais rica a festa da gordura na qual, precisamente, esse
ritual da recusa pode se observar.[188] O chefe que se julga superior recu-
sa a colher cheia de gordura que lhe apresentam; ele sai, vai buscar seu
"cobre" e volta com esse cobre para "extinguir o fogo" (da gordura).
Segue-se uma série de formalidades que marcam o desafio e que obri-
gam o chefe que recusou a oferecer ele próprio um outro potlatch, uma
outra festa da gordura.[189] Mas, em princípio, toda dádiva é sempre acei-
ta e mesmo louvada.[190] Deve-se apreciar em voz alta o alimento que nos
preparam.[191] Ao aceitá-lo, porém, a pessoa sabe que se compromete.[192]
Recebe-se uma dádiva como "um peso nas costas".[193] Faz-se mais do
que se beneficiar de uma coisa e de uma festa, aceitou-se um desafio; e
pôde-se aceitá-lo porque se tem certeza de retribuir,[194] de provar que não
se é desigual.[195] Ao se enfrentarem desse modo, os chefes chegam a co-

187. Por isso, há às vezes temor em dirigir-se aos convidados; pois, se eles recusassem a ofer-
ta, é que se manifestariam superiores. Um chefe kwakiutl disse a um chefe koskimo (tribo da
mesma nação): "Não recuse minha amável oferta ou ficarei envergonhado, não rechace meu
coração etc. Não sou daqueles que pretendem, daqueles que oferecem somente aos que lhes
comprarão (= darão). É isso, meus amigos." Boas 1895b: 546. **188.** Boas ibid.: 355. **189.** Ver
id. 1921: 774-ss, uma outra descrição da festa dos óleos e das bagas de salal; ela é de Hunt e
parece melhor; esse ritual parece também ser empregado no caso em que não se convida e
em que não se oferece. Um ritual de festa do mesmo gênero, dada em desprezo a um rival,
comporta cantos ao tambor (Id. ibid.: 770; cf. p. 764), como entre os Esquimós. **190.** Fór-
mula haïda: "Faz o mesmo, oferece-me boa comida" (num mito), Haïda Texts, *Jesup.* VI:
685-686; (Kwakiutl), Boas 1921: 767, l. 39; p. 738, l. 32; p. 770, história de PoLelasa. **191.**
Cantos que marcam que não se está satisfeito são muito precisos (Tlingit), Swanton 1909:
396, n. 26, n. 29. **192.** Entre os Tsimshian, os chefes têm por norma enviar um mensageiro
examinar os presentes que os convidados ao potlatch lhes trazem, Boas 1916: 184; cf. p. 430
e 434. De acordo com uma ordem do rei do ano 802, na corte de Carlos Magno, havia um
funcionário encarregado de uma inspeção desse tipo. Mannier indicou-me esse fato que é
mencionado por Démeunier. **193.** Ver mais acima. Cf. a expressão latina *oere oboeratus*, one-
rado. **194.** O mito de Corvo entre os Tlingit conta que este não foi a uma festa porque os ou-
tros (a fratria oposta; mal traduzido por Swanton, que deveria ter escrito fratria oposta ao
Corvo) se mostraram ruidosos e ultrapassaram a linha mediana que, na casa de dança, sepa-
ra as duas fratrias. Corvo ficou com medo de que eles fossem invencíveis, Swanton 1909:
118. **195.** A desigualdade resultante do fato de aceitar é bem exposta em discursos kwakiutl,
Boas 1895b: 355, 667, l. 17, etc.; cf. p. 669, l. 9.

locar-se em situações cômicas e seguramente sentidas como tais. Como
na antiga Gália ou na Germânia, como em nossos festins de estudantes,
soldados ou camponeses, as pessoas se obrigam a devorar quantidades
de alimentos, a "honrar" de modo grotesco aquele que as convida. Age-
se assim, mesmo quando se é apenas o herdeiro de quem aceitou o desa-
fio.[196] Abster-se de dar, como se abster de receber,[197] é faltar a um dever
– assim como se abster de retribuir.[198]

A obrigação de retribuir[199] *é todo o potlatch*, na medida em que ele não
consiste em pura destruição. Parece que nem todas essas destruições,
muitas vezes sacrificiais e em benefício dos espíritos, precisam ser re-
tribuídas incondicionalmente, sobretudo quando são obra de um che-
fe superior no clã ou de um chefe de um clã já reconhecido superior.[200]
Mas, normalmente, o potlatch deve sempre ser retribuído com juros,
aliás toda dádiva deve ser retribuída dessa forma. As taxas são em ge-
ral de 30% a 100% ao ano. Mesmo se, por um serviço prestado, um sú-
dito recebe uma manta de seu chefe, ele lhe devolverá duas por ocasião
de casamento na família do chefe, da entronização do filho do chefe
etc. É verdade que este, por sua vez, redistribuirá todos os bens que
obtiver nos próximos potlatch em que os clãs opostos lhe fizerem suas
oferendas.

196. Ex. Tlingit, Swanton 1903: 440-41. **197.** Entre os Tlingit um ritual permite fazer-se pa-
gar mais e permite ao anfitrião, por outro lado, forçar um convidado a aceitar um presente:
o convidado não satisfeito faz o gesto de sair; o doador oferece-lhe o dobro, mencionando o
nome de um parente morto, Swanton 1903: 442. É provável que esse ritual corresponda às
qualidades que os dois contratantes possuem de representar os espíritos de seus antepassa-
dos. **198.** Ver discurso, Boas 1921: 1281: "Os chefes das tribos nunca retribuem... eles caem
em desgraça, e tu te elevas como grande chefe entre os que caíram em desgraça". **199.** Ver
discurso (relato histórico) por ocasião do potlatch do grande chefe Legek (título do prínci-
pe dos Tsimshian), Boas 1916: 386; é dito aos Haïda: "Sereis os últimos dentre os chefes por-
que não sois capazes de lançar ao mar cobres, como o grande chefe o fez." **200.** O ideal se-
ria oferecer um potlatch e que ele não fosse retribuído. Ver num discurso: "Desejas dar o que
não será retribuído". Boas 1921: 1282, l. 63. O indivíduo que ofereceu um potlatch é compa-
rado a uma árvore, a uma montanha (cf. mais acima, p. 72): "Sou o grande chefe, a grande
árvore, estais debaixo de mim... minha paliçada... eu vos dou propriedade.", id. ibid.: 1290,
estrofe 1. "Erguei o mastro do potlatch, o inatacável, é a única árvore espessa, é a única raiz
espessa...", id. ibid., estrofe 2. Os Haïda exprimem isso pela metáfora da lança. As pessoas
que aceitam "vivem de sua lança" (do chefe), *Haïda Texts* (Masset): 486. Trata-se, aliás, de
um tipo de mitos.

A obrigação de retribuir dignamente é imperativa.[201] Perde-se a "face" para sempre se não houver retribuição ou se valores equivalentes não forem destruídos.[202]

A sanção da obrigação de retribuir é a escravidão por dívida. Ela funciona, pelo menos, entre os Kwakiutl, Haïda e Tsimshian. É uma instituição realmente comparável, em natureza e em função, ao *nexum* romano. O indivíduo que não pôde retribuir o empréstimo ou o potlatch é desqualificado e perde mesmo a condição de homem livre. Quando, entre os Kwakiutl, um indivíduo de baixo crédito pede um empréstimo, diz-se que ele "vende um escravo". Inútil fazer observar, mais uma vez, a identidade dessa expressão e da expressão romana.[203]

Os Haïda[204] chegam a dizer – como se tivessem descoberto independentemente a expressão latina – de uma mãe que dá um presente de noivado na meninice à mãe de um jovem chefe: que ela "põe um fio em volta dele".

Mas, assim como o *kula* trobriandês não é senão um caso supremo da troca das dádivas, assim também o potlatch das sociedades da costa noroeste americana não é senão uma espécie de produto monstruoso do sistema dos presentes. Pelo menos nas terras de fratrias, entre os Haïda e Tlingit, restam importantes vestígios da antiga prestação total, aliás tão característica dos Atapascanos, importante grupo de tribos aparentadas. Trocam-se presentes a propósito de tudo, de cada "serviço"; e tudo se retribui posteriormente ou na mesma hora para ser redistribuído imediatamente.[205] Os Tsimshian não estão muito longe de ter conservado as mesmas regras.[206] E, em muitos casos, elas funcionam mesmo fora do potlatch, entre os Kwakiutl.[207] Não insistiremos sobre esse ponto evidente: os velhos autores não descrevem o potlatch noutros termos, a tal ponto que se pode perguntar se ele constitui uma instituição distinta.[208] Lembremos que entre os Chinook, tribo muito mal conhecida mas que teria figurado entre as mais importantes a estudar, a palavra potlatch quer dizer dádiva.[209]

201. Ver relato de insulto por potlatch mal retribuído, Boas 1916: 314. Os Tsimshian sempre se lembram dos dois cobres que lhes são devidos pelos Wutsenaluk, id. ibid.: 364. **202.** O "nome" fica "quebrado" enquanto não se tiver quebrado um cobre de igual valor àquele do desafio, Boas 1895b: 543. **203.** Quando um indivíduo assim desacreditado pede um empréstimo para fazer uma distribuição ou uma redistribuição obrigatória, ele "compromete seu nome", e a expressão sinônima é que ele "vende um escravo", privado de crédito, Boas 1895b: 341; cf. id. 1921: 1451, 1424, s. v. *kelgelgend*; cf. p. 1420. **204.** O sucessor pode ainda não ter nascido, o contrato hipotético já o compromete, Swanton 1905b: 50. **205.** Ver mais acima. Em particular, os ritos de paz entre os Haïda, Tsimshian e Tlingit consistem em prestações e contraprestações imediatas; no fundo, são trocas de cauções (cobres brasonados) e de reféns, escravos e mulheres. Ex. na guerra de Tsimshian contra Haïda, Swanton 1905b: 395: "Como eles tiveram casamentos de mulheres de cada lado, com seus opostos, porque temiam que poderiam zangar-se de novo, assim houve paz". Numa guerra de Haïda contra Tlingit, ver um potlatch de compensação, id. ibid.: 396.

A FORÇA DAS COISAS

Podemos ainda levar mais longe a análise e provar que, nas coisas trocadas no potlatch, há uma virtude que força as dádivas a circularem, a serem dadas e retribuídas.

206. Ver mais acima e em particular Boas 1916: 511-12. **207.** (Kwakiutl): uma distribuição de propriedade nos dois sentidos, sucessivamente, Boas 1895b: 418; novo pagamento, no ano seguinte, das multas pagas por faltas rituais, id. ibid.: 596; novo pagamento usurário do preço de compra da noiva, id. ibid., p. 365, 366, p. 518-20, 563, p. 423, l. 1. **208.** Sobre a palavra potlatch, ver mais acima p. 191, n. 13. Aliás, parece que nem a idéia nem a nomenclatura que o emprego desse termo supõe tenham, nas línguas do noroeste, o tipo de precisão que lhes atribui o "sabir" anglo-índio de origem chinook. Em todo caso, o tsimshian distingue entre o *yaok*, grande potlatch intertribal (Boas [Tate] 1916: 537; cf. p. 968, impropriamente traduzido por potlatch), e os outros. Os Haïda distinguem entre o "*walgal*" e o "*sitka*", Swanton 1905b: 35, 178, 179, p. 68 (texto de Massei), potlatch funerário e potlatch por outros motivos. – Em kwakiutl, a palavra comum ao kwakiutl e ao chinook "*poLa*" (fartar-se) (Boas 1905: 211, l. 13, *PoL* = farto, id. ibid., III: 25, l. 7) parece designar não o potlatch, mas o festim ou o efeito do festim. A palavra "*poLas*" designa o doador do festim (Boas 1906, *Jesup*, t. X: 79, l. 14; 43, l. 2) e designa também o lugar onde as pessoas se fartam. (Lenda do título de um dos chefes Dzawadaenoxu.) Cf. id. 1921: 770, l. 30. O nome mais geral em kwakiutl é "*p!Es*", "achatar" (o nome do rival) (índice, id. ibid., s. v.), ou então os cestos ao serem esvaziados (id. 1905: 93, l. 1; p. 451, l. 4). Os grandes potlatch tribais e intertribais parecem ter um nome específico, *maxwa* (id. ibid.: 451, l. 15); Boas deriva, de sua raiz *ma*, duas outras palavras, de forma bastante inverossímil: uma delas é *mawil*, o quarto de iniciação, e a outra o nome da orca (id. 1921: índice, s. v.). – De fato, entre os Kwakiutl há uma série de termos técnicos para designar os mais diversos potlatch e também cada um dos vários pagamentos e repagamentos, ou melhor, dádivas e contradádivas: para casamentos, para subsídios a xamãs, para iniciativas, para juros atrasados, em suma, para todo tipo de distribuições e redistribuições. Ex. "*men(a)*", "pick up", id. 1921: 218: um pequeno potlatch no qual roupas de menina são lançadas ao povo para serem amontoadas por ele; "*payol*", "dar um cobre"; ver outro termo para dar uma canoa, id. ibid.: 1448. Os termos são numerosos, instáveis e concretos, e sobrepõem-se uns aos outros, como em todas as nomenclaturas arcaicas. **209.** Ver Barbeau 1911: 278, n. 3, para esse sentido e as referências indicadas.

Em primeiro lugar, pelo menos os Kwakiutl e os Tsimshian fazem, entre os diversos tipos de propriedades, a mesma distinção que os romanos ou os trobriandeses e os samoanos. Para eles, há, de um lado, os objetos de consumo e de partilha comum.[210] (Não encontrei sinais de trocas.) De outro lado, há as coisas preciosas da família,[211] os talismãs, os cobres brasonados, as mantas de peles ou tecidos com emblemas. Esta última classe de objetos se transmite tão solenemente quanto se transmitem as mulheres no casamento, os "privilégios" ao genro,[212] os nomes e

210. Talvez, também, de venda. **211.** A distinção entre propriedade e provisões é muito evidente em tsimshian, Boas 1916: 435. Boas, certamente de acordo com seu informante Tate, diz: "A posse do que é chamado "*rich food*" (cf. id. ibid.: 406) era essencial para manter as dignidades na família. Mas as provisões não eram contadas como constituindo riqueza. A riqueza é obtida pela venda (diríamos, na realidade: dádivas intercambiadas) de provisões ou outros tipos de bens que, após terem sido acumulados, são distribuídos no potlatch". (Cf. mais acima p. 84, n. 9, Melanésia.). – Os Kwakiutl distinguem do mesmo modo entre as simples provisões e a riqueza-propriedade. Essas duas últimas palavras são equivalentes, sendo que propriedade, ao que parece, tem dois nomes, id. 1921: 1454. O primeiro é *yàq*, ou *yäo* (filologia vacilante de Boas), com os derivados "*yeqala*", propriedade, e "*yäxulu*", bens talismãs, extradotais, cf. as palavras derivadas de *yä*, id. ibid.: 1406. O outro nome é "*dadekas*", cf. índice em id. 1905: 519; cf. id. ibid.: 473, l. 31; em dialeto de Newette, *daoma, dedemala* (índice em id. 1912, s. v.). A raiz desse termo é *dâ*, que tem por sentidos, curiosamente análogos aos do radical idêntico "dâ", indo-europeu: receber, tomar, levar na mão, manejar etc. Mesmo os derivados são significativos. Um quer dizer "pegar um pedaço de roupa do inimigo para enfeitiçá-lo"; outro, "pôr na mão", "pôr na casa" (aproximar os sentidos de *manus* e *familia*, ver mais adiante) (a propósito de mantas dadas como entrada na compra de cobres a serem retribuídos com juros); outra palavra quer dizer "pôr uma quantidade de mantas sobre a pilha do adversário, aceitá-las" ao fazer assim. Um derivado da mesma raiz é ainda mais curioso: *dadekā*, "ter ciúmes um do outro", id. 1905: 133, l. 22; evidentemente, o sentido original deve ser: a coisa que se toma e que causa ciúme; cf. *dadego*, combater, certamente referido à luta de propriedades. Outras palavras têm também o mesmo sentido, porém mais preciso. Por ex. "propriedade na casa", *mamekas*, id. 1905: 119, l. 20. **212.** Ver numerosos discursos de transmissão, Boas e Hunt 1921: 706-ss. Não há quase nada de moralmente e materialmente precioso (intencionalmente não empregamos a palavra "útil") que não seja o objeto de crença desse gênero. Com efeito, as coisas são primeiramente bens, propriedades, objetos de dádivas e de trocas. Por exemplo, assim como em civilizações mais primitivas, como as australianas, o *corroboree*, a representação ensinada a uma tribo, é deixado com ela, também entre os Tlingit, após o potlatch, "deixa-se", aos que o ofereceram, uma dança em troca, Swanton 1903: 442. A propriedade essencial entre os Tlingit, a mais inviolável e a que mais provoca o ciúme, é a do nome e do brasão totêmico, id. ibid.: 416 etc.; aliás, é ela que faz as pessoas ricas e felizes. Emblemas totêmicos, festas e potlatch, nomes conquistados nesses potlatch, presentes que os outros deverão retribuir e que estão ligados aos potlatch oferecidos, tudo forma uma seqüência: ex. Kwakiutl, num discurso: "E agora minha festa vai a ele" (designando o genro, Boas 1895b: 356). São >

agasalhos de peles às crianças e aos genros. É mesmo inexato falar, nesses casos, de alienação. Eles são mais objetos de empréstimo do que de venda ou de verdadeira cessão. Entre os Kwakiutl, um certo número deles, embora apareçam no potlatch, não podem ser cedidos. No fundo, essas "propriedades" são objetos sagrados dos quais a família só se desfaz com muito pesar e às vezes nunca.

Observações mais aprofundadas haverão de mostrar a mesma divisão das coisas entre os Haïda. Com efeito, estes inclusive divinizaram a noção de propriedade, de fortuna, à maneira dos antigos. Por um esforço mitológico e religioso bastante raro na América, chegaram até a substancializar uma abstração, "Senhora propriedade" (os autores ingleses dizem: *Property Woman*), da qual temos mitos e descrições.[213] En-

> os "assentos" e também os "espíritos" das sociedades secretas que são assim dados e re-
tribuídos (ver um discurso sobre a hierarquia das propriedades e a propriedade das hierar-
quias), id. 1921: 472. Cf. id. ibid.: 708, um outro discurso: "Eis vosso canto de inverno, vos-
sa dança de inverno: isto é vosso canto, isto é vossa dança". Uma única palavra em kwakiutl
designa os talismãs da família nobre e seus privilégios: a palavra "*klezo*", brasão, privilégio,
ex. id. 1905: 122, l. 32. – Entre os Tsimshian, as máscaras e chapéus brasonados de dança e
de desfile são chamados "uma certa quantidade de propriedade", conforme a quantidade
dada no potlatch (conforme os presentes dados pelas tias maternas do chefe às "mulheres
das tribos"): Tate em Boas 1916: 541. – Inversamente, entre os Kwakiutl, por exemplo, é no
modo moral que as coisas são concebidas, em particular as duas coisas preciosas, talismãs
essenciais, o "dador de morte" e a "água de vida" (que são um único cristal de quartzo), e
as mantas etc., de que falamos. Num curioso ditado kwakiutl, todos esses bens extradotais
são identificados ao avô, o que é natural, pois eles só são emprestados ao genro para serem
devolvidos ao neto, Boas 1895b: 507. **213.** O mito de Djîlâqons se encontra em Swanton
1905b: 92, 95, 171. A versão de Masset acha-se em Haïda T., *Jesup*, VI: 94, 98; a de Skidega-
te 1905: 458. Seu nome figura num certo número de nomes de família haïda pertencentes à
fratria dos Águias. Ver Swanton 1905b: 282, 283, 292 e 293. Em Masset, o nome da deusa da
fortuna é Skîl, Haïda T., *Jesup*, VI: 665, l. 28; cf. índice: 805. Cf. o pássaro Skîl, Skirl (Swan-
ton 1905b: 120). Skîltagos quer dizer cobre-propriedade, e o relato fabuloso da maneira
como esses "cobres" são encontrados está ligado a esse nome, cf. p. 146, fig. 4. Um mastro
esculpido representa Djîlqada, seu cobre, seu mastro e seus brasões, Swanton 1905b: 125;
cf. ilust. 3, fig.3. Ver descrições de Newcombe, id. ibid.: 46. Cf. reprodução figurada, id.
ibid., fig. 4. Seu fetiche deve ser forrado de coisas roubadas e roubado ele próprio. – Seu tí-
tulo exato é (id. ibid.: 92) "propriedade que faz ruído". E ela tem quatro nomes suplemen-
tares (id. ibid.: 95). Tem um filho que possui o título de "Costelas de pedra" (na realidade,
de cobre, id. ibid.: 110, 112). Quem a encontra, a ela ou a seu filho ou filha, é feliz no jogo.
Ela tem uma planta mágica; quem a come enriquece; enriquece também quem toca seu
manto, quem encontra mexilhões que ela pôs enfileirados etc., id. ibid.: 29, 109. Um desses
nomes é "Propriedade mantém-se na casa". Um grande número de indivíduos possui títu-
los compostos com Skîl: "que espera Skîl", "caminho para Skîl". Ver nas listas >

tre eles, ela é nada menos que a mãe, a deusa original da fratria dominante, a dos Águias. Mas, por outro lado – fato estranho e que evoca remotas reminiscências do mundo asiático e antigo –, ela parece idêntica à "rainha",[214] à peça principal do jogo de bilharda, aquela que tudo ganha e da qual ela tem em parte o nome. Essa deusa está presente entre os Tlingit[215] e seu mito, quando não seu culto, aparece entre os Tsimshian[216] e os Kwakiutl.[217]

O conjunto dessas coisas constitui o legado mágico; este é geralmente idêntico tanto ao doador quanto ao recipiendário, e também ao espírito que dotou o clã desses talismãs, ou ao herói fundador do clã a quem o espírito os deu.[218] Em todo caso, o conjunto dessas coisas é sempre, em todas as tribos, de origem espiritual e de natureza espiritual.[219] Além disso, ele está contido numa caixa, ou melhor, numa grande arca

> genealógicas haïda, E. 13, E. 14; na fratria do Corvo, R. 14, R. 15, R. 16. Ela parece ser oposta à "Mulher pestilência", cf. id. ibid.: 299. **214.** Sobre *djîl* haïda e *nâq* tlingit, ver mais acima: 94, n. 3. /?/ **215.** O mito aparece completo entre os Tlingit, Swanton 1909: 173, 292, 368. Cf. Swanton 1903: 460. Em Sitka, o nome de Skîl é, certamente, Lenaxxidek. É uma mulher que tem um filho. Ouvem o ruído dessa criança que mama; correm atrás dela; quem for arranhado por ela e ficar com cicatrizes, as crostas das cicatrizes tornam essa pessoa feliz. **216.** O mito tsimshian é incompleto, Boas 1916: 154, 197. Comparar as notas de Boas ibid.: 746, 760. Boas não fez a identificação, mas ela é clara. A deusa tsimshian veste um "traje de riqueza" (*garment of wealth*). **217.** É possível que o mito da Qominoqa, da (mulher) "rica", tenha a mesma origem. Ela parece ser o objeto de um culto reservado a certos clãs entre os Kwakiutl, ex. Boas 1921: 862. Um herói dos Qoexsotenoq tem o título de "corpo de pedra" e torna-se "propriedade sobre corpo", id. 1905: 187; cf. p. 247. **218.** Ver, por ex., o mito do clã das Orcas, Boas 1911-22, I: 554-59. O herói autor do clã é ele próprio membro do clã das Orcas. "Busco encontrar um *logwa* (um talismã, cf. p. 554, l. 49) vosso", ele diz a um espírito com o qual depara, que tem forma humana mas que é uma orca: 557, l. 122. Este o reconhece como de seu clã e lhe dá o arpão com ponta de cobre que mata as baleias: as orcas são "*killer-whales*". Dá também seu nome (de potlatch): ele se chamará "lugar de ficar saciado", "sentindo-se saciado". Sua casa será a "casa da orca", com uma "orca pintada na fachada". "E orca será teu prato na casa (terá a forma de orca), e também o *halayu* (dador de morte), a 'água de vida' e a faca com dentes de quartzo para cortar (serão orcas)": 559. **219.** Uma caixa milagrosa contendo uma baleia, e que deu seu nome a um herói, tinha o título de "riquezas chegando à praia", Boas 1895b: 374. Cf. "propriedade dirige-se para mim", id. ibid.: 247, 414. A propriedade "faz ruído", ver mais acima. O título de um dos principais chefes de Masset é "Aquele cuja propriedade faz ruído", Haïda Texts, *Jesup*, VI: 684. A propriedade vive (Kwakiutl): "Que nossa propriedade permaneça em vida sob seus esforços, que nosso cobre permaneça não quebrado", cantam os Maamtagila, id. 1921: 1285, l. 1. **220.** Os bens extradotais da família, os que circulam entre os homens, suas filhas ou genros, e retornam aos filhos homens quando estes são iniciados ou se casam, estão >

brasonada,[220] ela própria dotada de uma potência-individualidade,[221] que fala, afeiçoa-se a seu proprietário, contém sua alma etc.[222]

Cada uma dessas coisas preciosas, cada um desses signos de riqueza possui – como nas ilhas Trobriand – sua individualidade, seu nome,[223]

> geralmente contidos numa caixa, ou arca, ornada e brasonada, cujos detalhes, construção e uso são inteiramente característicos dessa civilização do noroeste americano (desde os Yurok da Califórnia até o estreito de Behring). Em geral, essa caixa possui as figuras e os olhos dos totens ou dos espíritos, dos quais possui os atributos; este são: as mantas enfeitadas com figuras, os talismãs "de vida" e "de morte"; as máscaras, as máscaras-chapéus, os chapéus e coroas, o arco. O mito confunde com freqüência o espírito com essa caixa e seu conteúdo. Ex. Swanton 1903: 173, o *gonakadet* que é idêntico à caixa, ao cobre, ao chapéu e à argola com guizos. **221.** É sua transferência, sua doação que, originalmente, como em cada iniciação ou casamento, transforma o recipiendário num indivíduo "sobrenatural", num iniciado, num xamã, num mágico, num nobre, num titular de danças numa confraria. Ver discursos em histórias de famílias kwakiutl, Boas 1921: 965-66; cf. p. 1012. **222.** A caixa milagrosa é sempre misteriosa, e guardada nos arcanos da casa. Pode haver caixas dentro de caixas, embutidas em grande número umas dentro das outras (Haïda), Masset, Haïda Texts, *Jesup*, VI: 395. Ela contém espíritos, por exemplo a "mulher camundongo" (Haïda), Swanton 1905b: 340; p. ex., também, o Corvo que fura os olhos do detentor infiel. Ver o catálogo dos exemplos desse tema em Boas 1916: 854, 851. O mito do sol encerrado na caixa é um dos mais difundidos (catálogo em Boas 1916: 641, 549). É conhecida a extensão desses mitos no mundo antigo. Um dos episódios mais comuns das histórias de herói é o da caixa muito pequena, muito leve para ele, mas muito pesada para todos os outros, onde há uma baleia, Boas 1895b: 374; id. 1906: *Jesup*, X: 171; cujo alimento é inesgotável, id. ibid.: 223. Essa caixa é animada, flutua por seu próprio movimento, id. 1895b: 374. A caixa de Katlian traz as riquezas, Swanton 1903: 448; cf. p. 446. As flores, "estrume de sol", "ovo de madeira a queimar", "que produzem riqueza", em outras palavras, os talismãs que ela contém, as próprias riquezas, devem ser alimentados. Uma delas contém o espírito "demasiado forte para ser apropriado", cuja máscara mata o portador (Swanton 1909: 341). – Os nomes dessas caixas são geralmente sintomáticos de seu uso no potlatch. Uma grande caixa de gordura haïda chama-se mãe (Masset op.cit.: 758). A "caixa de fundo vermelho" (sol) "espalha a água" no "mar das tribos" (a água são as mantas que o chefe distribui), Boas 1895b: 551 e n. 1: 564. – A mitologia da caixa milagrosa é igualmente característica das sociedades do Pacífico norte-asiático. Um bom exemplo de um mito comparável será encontrado em Pilsudski 1913: 124-25. Essa caixa é dada por um urso, o herói deve observar tabus; ela está cheia de objetos de ouro e prata, de talismãs que proporcionam riqueza. – Aliás, a técnica da caixa é a mesma em todo o Pacífico norte. **223.** As "coisas da família são individualmente nomeadas" (Haïda), Swanton 1905b: 117; elas têm nomes: as casas, as portas, os pratos, as colheres esculpidas, as canoas, as armadilhas de salmões. Cf. a expressão "cadeia contínua de propriedades", id. ibid.: 15. – Temos a lista das coisas que são nomeadas pelos Kwakiutl, por clãs, além dos títulos variáveis dos nobres, homens e mulheres, e de seus privilégios: danças, potlatch etc., que são igualmente propriedades. As coisas que chamaríamos móveis, e que são nomeadas, personificadas nas mesmas condições, são: os pratos, a casa, >

suas qualidades, seu poder.[224] As grandes conchas de *abalone*,[225] os escudos por elas cobertos, os cintos e as mantas ornadas com elas, as próprias

> o cão e a canoa. Ver Boas 1921: 793-ss. Dessa lista, Hunt deixou de mencionar os nomes dos cobres, das grandes conchas de *abalone*, das portas. – As colheres enfileiradas numa corda estendida numa espécie de canoa figurada têm o título de "linha de âncora de colheres" (v. Boas 1895b: 422, num ritual de pagamento de dívidas de casamento). Entre os Tlingit, são nomeados: os cobres, as canoas, as colheres, os potes de pedra, as facas de pedra, os pratos de chefas, Boas 1916: 506. Os escravos e os cães são sempre bens de valor e seres adotados pelas famílias. **224.** O único animal doméstico dessas tribos é o cão. Ele tem um nome diferente por clã (provavelmente na família do chefe) e não pode ser vendido. "Eles são homens, como nós", dizem os Kwakiutl, Boas 1921: 1260. "Eles protegem a família" contra a feitiçaria e contra os ataques dos inimigos. Um mito conta como um chefe koskimo e seu cão Waned transformavam-se um no outro e tinham o mesmo nome, id. ibid.: 835; cf. mais acima (Celebes). Cf. o fantástico mito dos quatro cães de Lewiqilaq, Boas 1905: 18 e 20. **225.** "*Abalone*" é a palavra "sabir" chinook que designa as grandes conchas de "*haliotis*" que servem de ornamento, pendentes do nariz (Boas 1909, *Jesup*, v, I: 484) e das orelhas (Tlingit e Haïda, cf. Swanton 1905b: 146). Elas são também dispostas sobre as mantas brasonadas, nos cintos, no chapéu. Ex. (Kwakiutl), Boas 1921: 1069. Entre os Awikenoq e os Lasiqoala (tribos do grupo kwakiutl), as conchas de *abalone* são dispostas em torno de um escudo de forma estranhamente européia, Boas 1889: 43. Esse tipo de escudo parece ser a forma primitiva ou equivalente dos escudos de cobre, que possuem igualmente uma forma estranhamente medieval. – As conchas de *abalone* parecem ter tido outrora valor de moeda, valor semelhante ao que possuem os cobres atualmente. Um mito Çtaloiq (Salish do sul) associa os dois personagens, K'okois, "cobre", e Teadjas, "*abalone*"; seus filho e filha se casam e o neto pega a "caixa de metal" do urso, apodera-se de sua máscara e de seu potlatch, Boas 1895a: 84. Um mito Awikenoq relaciona os nomes das conchas, assim como os nomes dos cobres, a "filhas da lua", id. ibid.: 218-19. – Cada uma dessas conchas têm um nome entre os Haïda, pelo menos quando são de grande valor e conhecidas, exatamente como na Melanésia, Swanton 1905b: 146. Além disso, elas servem para nomear indivíduos ou espíritos. Ex. entre os Tsimshian, os "nomes de *abalone*", por clãs, Boas 1921: 1261 a 1275, para as tribos Awikenoq, Naqoatok e Gwasela. Houve aí certamente um uso internacional. – A caixa de *abalone* dos Bella Kula (caixa ornamentada de conchas) é mencionada e descrita com exatidão no mito awikenoq; além disso, ela guarda o cobertor de *abalone*, e ambos têm o brilho do sol. Ora, o nome do chefe cujo relato aparece no mito é Legek, Boas 1895a: 218-ss. Esse nome é o título do principal chefe tsimshian. Compreende-se que o mito viajou com a coisa. – Num mito haïda de Masset, o do "Corvo criador", o sol que ele oferece à sua mulher é uma concha de *abalone*, Swanton, Haïda Texts, *Jesup*, VI: 313, p. 227. Para nomes de heróis que têm títulos de *abalone*, ver em Boas 1905: 50, 222 etc. – Entre os Tlingit, essas conchas eram associadas aos dentes de tubarão, Swanton 1909: 129. (Comparar com o uso dos dentes de cachalote na Melanésia, mais acima.) – Todas essas tribos têm, além disso, o culto dos colares de *dentalia* (conchas pequenas). Ver, em particular, Krause 1885: 186. Em suma, reconhecemos aqui exatamente as mesmas formas da moeda, com as mesmas crenças e servindo ao mesmo uso, que na Melanésia e, em geral, no Pacífico. – Essas diversas conchas, aliás, foram também o objeto de um comércio também praticado >

mantas brasonadas,[226] ilustradas com faces, olhos e figuras animais e humanas tecidas e bordadas, as casas, vigas e paredes decoradas[227] são seres. Tudo fala, o telhado, a chaminé, as esculturas, as pinturas; pois a casa mágica é edificada[228] não apenas pelo chefe ou seus familiares ou os membros da fratria oposta, mas também pelos deuses e os antepassados; é ela que recebe e vomita ao mesmo tempo os espíritos e os jovens iniciados.

Cada uma dessas coisas preciosas[229] tem dentro de si, aliás, uma virtude produtora.[230] Ela não é apenas signo e penhor; é também signo e penhor de riqueza, princípio mágico e religioso da hierarquia e da abun-

> pelos russos durante sua ocupação do Alaska; e esse comércio ia nos dois sentidos, do golfo da Califórnia ao estreito de Behring, Swanton, Haïda Texts, *Jesup*, VI: 313. **226.** As mantas são decoradas com figuras do mesmo modo que as caixas. Inclusive, costumam ser copiadas dos desenhos das caixas (v. fig. Krause, 1885: 200). Têm sempre algo de espiritual, cf. as expressões: (Haïda), "cintos de espírito", mantas em fiapos, Swanton, Haïda Texts, *Jesup*, VI: 165; cf. p. 174. Um certo número de mantos míticos são "mantos do mundo": (Lilloët), mito de Qäis, Boas 1895a: 19-20; (Bellakula), "mantos de sol", id. ibid.: 260; um manto com peixes: (Heiltsuq), ibid.: 248; comparação dos exemplares desse tema, id. ibid.: 359, n. 113. Cf. a esteira que fala, Masset, op.cit.: 430, 432. O culto das mantas, das esteiras, das peles dispostas como cobertas, parece dever ser aproximado do culto das esteiras da Polinésia. **227.** Entre os Tlingit, é aceito que tudo fala na casa, que os espíritos falam aos pilares e vigas da casa e desde os pilares e vigas, que estes e estas falam, havendo assim diálogo entre animais totêmicos, espíritos, homens e coisas da casa; esse é um princípio regular da religião tlingit. V. Swanton 1903: 458-59. A casa escuta e fala entre os Kwakiutl, Boas 1921: 1279, l. 15. **228.** A casa é concebida como uma espécie de bem móvel. (Sabe-se que ela permaneceu assim em direito germânico, por muito tempo.) Ela é transportada e se transporta. Ver numerosos mitos da "casa mágica" edificada num piscar de olhos, em particular dada por um avô (catálogo por Boas 1916: 852-53). Ver exemplos kwakiutl, Boas 1895b: 376, e as figuras e ilustrações: 376, 380. **229.** São igualmente coisas preciosas, mágicas e religiosas: 1) as plumas de águia, geralmente identificadas à chuva, ao alimento, ao quartzo, ao "bom medicamento". Ex. Swanton 1903: 383, p. 128 etc.; Haïda (Masset), Haïda Texts, *Jesup*, VI: 292; 2) os bastões, os pentes, Swanton 1903: 385; Haïda, Swanton 1905b: 38; Boas 1909: 455; 3) os braceletes, ex. tribo do Lower Fraser River, Boas 1895a: 36; (Kwakiutl), Boas 1909: 454. **230.** Todos esses objetos, inclusive as colheres, pratos e cobres, possuem em kwakiutl o título genérico de *logwa*, que quer dizer exatamente talismã, coisa sobrenatural. (Ver as observações que fizemos a respeito dessa palavra em nosso trabalho sobre as *Origens da noção de moeda* e em nosso prefácio, Hubert e Mauss 1909) A noção de "*logwa*" é exatamente a de *mana*. Mas, neste caso específico, e quanto ao objeto que nos ocupa, ela é a "virtude" de riqueza e de alimento que produz riqueza e alimento. Um discurso fala do talismã, do "*logwa*" que é "o grande aumentador passado de propriedade", Boas 1921: 1280, l. 18. Um mito conta como um "*logwa*" foi "fácil de adquirir propriedade", como quatro "*logwa*"(cintos etc.) a acumularam. Um deles chamava-se "a coisa que faz que propriedade se acumule", Boas 1905: 108. Com efeito, é a riqueza que faz a riqueza. Uma expressão haïda fala mesmo de "propriedade que enriquece" a propósito das >

dância.[231] Os pratos[232] e as colheres[233] com que se come solenemente, decorados e esculpidos, brasonados com o totem de clã ou o totem de posição hierárquica, são coisas animadas. São réplicas dos instrumentos inesgotáveis, criadores de alimento, que os espíritos deram aos antepassados. Eles próprios são tidos como mágicos. Assim, as coisas são confundidas com os espíritos, seus autores, e os instrumentos de comer com os alimentos. Assim, os pratos kwakiutl e as colheres haïda são bens essenciais de circulação muito estrita, e são cuidadosamente repartidos entre os clãs e as famílias dos chefes.[234]

A "MOEDA DE RENOME"[235]

Mas são sobretudo os cobres[236] brasonados que, bens fundamentais do potlatch, são o objeto de crenças importantes e mesmo de um culto.[237]

> conchas de *abalone* usadas pela jovem adolescente, Swanton 1905b: 48. **231.** Uma máscara é chamada "obtendo alimento". Cf. "e sereis ricos em alimento" (mito nimkish), Boas 1905: 36, l. 8. Um dos nobres mais importantes entre os Kwakiutl tem o título de "convidador", de "dador de alimento", de "dador de pena de águia". Cf. Boas 1895b: 415. – Os cestos e as caixas ornadas com figuras (por exemplo os que servem para a coleta de bagas) são igualmente mágicos; p. ex. o mito haïda (Masset), Haïda T., *Jesup*, VI: 404; o mito importante de Qäis mistura o lúcio, o salmão, o pássaro-trovão e um cesto que um cuspe desse pássaro enche de bagas. (Tribo do Lower Fraser River), Boas 1895a: 34; mito equivalente de Awikenoq, id. 1889: 28, em que um cesto tem o nome de "nunca vazio". **232.** Cada prato é nomeado de acordo com o que sua escultura representa. Entre os Kwakiutl, eles representam os "chefes animais". Cf. mais acima: 115. Um deles tem o título de "prato que permanece cheio", Boas 1910: 264, l. 11. Os de um certo clã são "*logwa*"; eles falaram a um antepassado, o convidador (ver a penúltima nota), e lhe disseram para tomá-los, Boas 1921: 809. Cf. o mito de Kaniqilaku id. 1895a: 198; cf. id. 1906: 205: de que maneira o transformador deu de comer a seu sogro (que o atormentava) as bagas de um cesto mágico. Estas se transformaram em matagal e lhe saíram pelo corpo todo. **233.** Ver mais acima. **234.** Ver mais acima, id. ibid. **235.** A expressão provém do alemão "*Renommiergel*" e foi empregada por Krickberg. Ela descreve com bastante exatidão os escudos e placas que servem ao mesmo tempo de moedas e são sobretudo os objetos de exibição usados pelos chefes no potlatch, ou aqueles em proveito dos quais eles oferecem o potlatch. **236.** Embora muito mencionada, a indústria do cobre no noroeste americano é ainda mal conhecida. Rivet (1923), em seu notável trabalho sobre a ourivesaria pré-colombiana, intencionalmente deixou-a de lado. Em todo caso, parece certo que essa arte é anterior à chegada dos europeus. As tribos do Norte, Tlingit e Tsimshian, procuravam, exploravam ou recebiam cobre pelo Cooper River. Cf. os antigos autores e Krause 1885: 186. Todas essas tribos falam da "grande montanha de cobre"; (Tlingit), Swanton 1909: 160; (Haïda), Swanton, Haïda, *Jesup*, I: 130; (Tsimshian), Boas 1916: 299. **237.** Aproveitamos a ocasião para retificar um erro que cometemos em nossa *Nota sobre a origem da noção de moeda*. Confundimos a palavra *Laqa*, *Laqwa* (Boas emprega >

Em primeiro lugar, em todas essas tribos há um culto e um mito do cobre[238] ser vivo. Ao menos entre os Haïda e os Kwakiutl, o cobre é identificado ao salmão, ele próprio objeto de um culto.[239] Mas, além desse elemento de mitologia metafísica e técnica,[240] todos os cobres são, cada um isoladamente, o objeto de crenças individuais e especiais. Cada cobre

> as duas grafias) com *logwa*. Tínhamos por escusa que, nesse momento, Boas escrevia com freqüência as duas palavras do mesmo modo. Mas desde então ficou muito evidente que uma quer dizer vermelho, cobre, e a outra quer dizer apenas coisa sobrenatural, coisa de valor, talismã etc. No entanto, todos esses cobres são *logwa*, o que faz que nossa demonstração se mantenha. Mas, nesse caso, a palavra é uma espécie de adjetivo e de sinônimo. Ex. Boas 1905: 108, dois títulos de "*logwa*" que são cobres: o que é "fácil de adquirir propriedade", "o que faz que a propriedade se acumule". Mas nem todos os *logwa* são cobres. **238.** O cobre é uma coisa viva; sua mina e sua montanha são mágicas, cheias de "plantas de riqueza", Masset, Haïda Texts, *Jesup*, VI: 681, 692. Cf. Swanton 1905b: 146, outro mito. Ele possui, o que é verdade, um cheiro Boas 1905: 64, l. 8. O privilégio de trabalhar o cobre é o objeto de um importante ciclo de lendas entre os Tsimshian: mito de Tsauda e de Gao, Boas 1916: 306-ss. Para o catálogo dos temas equivalentes, ver id. ibid.: 856. O cobre parece ter sido personalizado entre os Bellakula, id. 1895a: 261; cf. Boas 1898b, I, parte 2: 71, onde o mito do cobre é associado ao mito das conchas de *abalone*. O mito tsimshian de Tsauda liga-se ao mito do salmão que iremos mencionar. **239.** Por ser vermelho, o cobre é identificado ao sol, ex. Swanton 1909, n. 39, n. 81; ao "fogo caído do céu" (nome de um cobre), Boas 1902: 467; e sempre ao salmão. Essa identificação é particularmente nítida no caso do culto dos gêmeos entre os Kwakiutl, tribo do salmão e do cobre, Boas 1921: 685-ss. A seqüência mítica parece ser a seguinte: primavera, chegada do salmão, sol novo, cor vermelha, cobre. A identidade cobre-salmão é mais caracterizada entre as nações do Norte (v. catálogo dos ciclos equivalentes, Boas 1916: 856). Ex. mito haïda de Masset, Haïda T., *Jesup*, VI: 689, 691, l. 6-ss, n. 1; cf. p. 692, mito n. 73. Encontramos aqui um equivalente exato da lenda do anel de Polícrates: a de um salmão que engoliu cobre, Skidegate (Swanton 1905b: 82). Os Tlingit têm (e os Haïda igualmente) o mito do ser cujo nome é traduzido em inglês por Mouldy-End (nome do salmão); ver mito de Sitka: correntes de cobres e salmões, id. 1909: 307. Um salmão dentro de uma caixa torna-se um homem, outra versão de Wrangell 1839 n.5. Para os equivalentes, ver Boas 1916: 857. Um cobre tsimshian tem o título de "cobre que remonta o rio", alusão evidente ao salmão, Boas 1916: 857. – Seria oportuno pesquisar o que aproxima o culto do cobre do culto do quartzo, ver mais acima. Ex. mito da montanha de quartzo, Boas 1906: 111. – Do mesmo modo, o culto do jade, ao menos entre os Tlingit, deve ser aproximado do do cobre: um jade-salmão fala, Swanton 1909: 5. Uma pedra de jade fala e dá nomes, Sitka, id. ibid.: 416. Por fim, convém lembrar o culto das conchas e suas associações com o do cobre. **240.** Vimos que a família de Tsauda, entre os Tsimshian, seria a dos fundidores ou dos detentores dos segredos do cobre. Parece que o mito (Kwakiutl) da família principesca Dzawadaenoqu é um mito do mesmo gênero. Ele associa Lakwagila, o fazedor de cobre, a Qomqomgila, O Rico, e a Qomoqoa, "a Rica", que produz cobres, Boas 1905: 50; e liga o conjunto a um pássaro branco (sol), filho do pássaro-trovão, que tem cheiro de cobre, que se transforma em mulher, a qual faz nascer dois gêmeos com cheiro de cobre, id. ibid.: 61 a 67.

principal das famílias de chefes de clãs tem seu nome,[241] sua individualidade própria, seu valor próprio,[242] no pleno sentido da palavra, mágico e econômico, permanente, perpétuo sob as vicissitudes dos potlatch por que passam, e mesmo para além de destruições parciais ou completas.[243]

Eles possuem, além disso, uma virtude atrativa que chama os outros cobres, assim como a riqueza atrai a riqueza, como as dignidades acarretam honrarias, possessão de espíritos e belas alianças,[244] e inversamente.

241. Cada cobre tem seu nome. "Os grandes cobres que têm nome", dizem os discursos kwakiutl, Boas 1895b: 348, 349, 350. Lista dos nomes de cobres, infelizmente sem indicação do clã que é seu perpétuo proprietário, id. ibid.: 344. Temos boas informações sobre os grandes cobres kwakiutl, havendo culto e crenças a eles associados. Um tem o título de "Lua" (tribo dos Nisqa), Boas 1921: 856. Outros têm o nome do espírito que encarnam e que os produziu. Ex. a Dzonoqoa, Boas 1921: 1421, cuja figura eles reproduzem. Outros ainda têm nomes dos espíritos fundadores dos totens: um cobre chama-se "face de castor", id. ibid.: 1427; outro, "leão do mar", id. ibid.: 894. Outros nomes fazem simplesmente alusão à forma, "cobre em T", ou "longa porção superior", id. ibid.: 862. Outros chamam-se simplesmente "Grande cobre", id. ibid.: 1289, "Cobre sonante", id. ibid.: 962 (igualmente nome de um chefe). Outros nomes fazem alusão ao potlatch que eles encarnam e cujo valor concentram. O nome do cobre Maxtoselem é "aquele do qual os outros se envergonham". Cf. Boas 1905: 452, n. 1: "eles se envergonham de suas dívidas" (dívidas: *gagim*). Outro nome, "causa-disputa", id. 1921: 893, 1026 etc. – Sobre os nomes dos cobres tlingit, v. Swanton 1903: 421, 405. A maior parte desses nomes são totêmicos. Em relação aos nomes dos cobres haïda e tsimshian, conhecemos apenas os que têm o mesmo nome que os chefes, seus proprietários. **242.** O valor dos cobres entre os Tlingit variava segundo sua altura e era calculado em número de escravos, Swanton 1909: 337, 260, p. 131 (Sitka e Skidegate etc., Tsimshian). Tate, em Boas 1916: 540; cf. id. ibid.: 436. Princípio equivalente: (Haïda), Swanton 1905b: 146. – Boas estudou bem a maneira pela qual cada cobre aumenta de valor com a série dos potlatch; por exemplo, o valor do cobre de Lesaxalayo era, por volta de 1906-10, cerca de 9 mil mantas de lã (valendo 4 dólares cada), 50 canoas, 6 mil mantas com botões, 260 braceletes de prata, 60 braceletes de ouro, 70 argolas de orelha de ouro, 40 máquinas de costura, 25 fonógrafos, 50 máscaras. E o arauto diz: "Para o príncipe Laqwagila, vou dar todas essas pobres coisas". Boas 1921: 1352; cf. id. ibid., l. 28, onde o cobre é comparado a um "corpo de baleia". **243.** Sobre o princípio de destruição, ver mais acima. No entanto, a destruição dos cobres parece ter um caráter particular. Entre os Kwakiutl, ela é feita por partes, quebrando-se a cada potlatch uma nova porção. E é visto como uma honra reconquistar, em outros potlatch, cada uma das porções e ligá-las novamente quando todas forem reunidas. Um cobre desse tipo aumenta de valor, Boas 1895b: 334. Em todo caso, destruí-los, quebrá-los, é matá-los, id. 1921: 1285, l. 8 e 9. A expressão geral é "jogá-los ao mar"; ela é comum também aos Tlingit, Swanton 1909: 63; p. 399, canto n. 43. Se esses cobres não afundam, não desaparecem, não morrem, é que são falsos, são de madeira, flutuam. (História de um potlatch de Tsimshian contra Haïda, Boas 1916: 369.) Quebrados, diz-se que eles estão "mortos na praia" (Kwakiutl), Boas 1895b: 564 e n. 5. **244.** Parece que entre os Kwakiutl havia duas espécies de cobres: os mais importantes, que não saem da família, que não se pode quebrar >

– Eles vivem e têm um movimento autônomo,[245] e arrastam[246] os outros cobres. Um deles,[247] entre os Kwakiutl, é chamado "o arrastador de cobres", e a fórmula descreve como os cobres se amontoam em torno dele, ao mesmo tempo em que o nome de seu proprietário é "Propriedade-escoando-em-minha-direção". Um outro nome freqüente dos cobres é "trazedor-de-propriedades". Entre os Haïda e os Tlingit, os cobres são um "forte" em torno da princesa que os traz;[248] noutros lugares, o chefe que os possui[249] é invencível. Eles são "as coisas achatadas divinas"[250] da casa. Com freqüência, o mito os identifica todos uns aos outros os espíritos doadores dos cobres,[251] os proprietários dos cobres e os próprios co-

> para refundi-los, e outros de menor valor que circulam intactos e servem como de satélites aos primeiros. Ex. Boas 1895b: 564, 579. A posse desses cobres secundários, entre os Kwakiutl, corresponde certamente à dos títulos nobiliários e posições de segunda ordem com que eles viajam, de chefe a chefe, de família a família, entre as gerações e os sexos. Os grandes títulos e os grandes cobres parecem permanecer fixos no interior dos clãs e das tribos, pelo menos. Aliás, seria difícil que fosse de outro modo. **245.** Um mito haïda do potlatch do chefe Hayas conta que um cobre cantava: "Essa coisa é muito ruim. Faz parar Gomsiwa (nome de uma aldeia e de um herói); em volta do pequeno cobre, há muitos cobres". Haïda Texts, *Jesup*, VI: 760. Trata-se de um "pequeno cobre" que fica "grande" por si mesmo, e em torno do qual outros se agrupam. Cf. mais acima o cobre-salmão. **246.** Num canto de criança, Boas 1921: 1312, l. 3, l. 14, "os cobres com grandes nomes dos chefes das tribos se reunirão em torno dela". Os cobres são supostos "cair por si mesmos na casa do chefe" (nome de um chefe haïda, Swanton 1905b: 274, E). Eles se "encontram na casa", são "coisas achatadas que se juntam", Boas 1921: 701. **247.** Ver o mito do "Trazedor de cobres" no mito do "Convidador" (Qoexsot'enox), Boas 1905: 248, l. 25, l. 26. O mesmo cobre é chamado "trazedor de propriedades", Boas 1895b: 415. O canto secreto do nobre que tem o título de Convidador é: "Meu nome será 'propriedade-dirigindo-se-a-meu-encontro', por causa de meu 'trazedor' de propriedades". – "Os cobres dirigem-se a mim por causa do 'trazedor' de cobres." – O texto kwakiutl diz exatamente "O aqwagila", o "fazedor-de-cobres", e não simplesmente "o trazedor". **248.** Ex. num discurso de potlatch tlingit, Swanton 1909: 379; (Tsimshian) o cobre é um "escudo", Boas 1916: 385. **249.** Num discurso a propósito de doações de cobres em honra de um filho recentemente iniciado, os cobres dados são uma "armadura", uma "armadura de propriedade", Boas 1895b: 557. (Fazendo alusão aos cobres pendurados em volta do pescoço.) O título do jovem, aliás, é Yaqois, "portador-de-propriedade". **250.** Um ritual importante, por ocasião do enclausuramento das princesas púberes kwakiutl, manifesta claramente essas crenças: elas usam cobres e conchas de *abalone* e, nesse momento, adquirem elas próprias o título dos cobres, de "coisas achatadas e divinas, que se encontram na casa". É dito então que "elas e seus maridos terão facilmente cobres" (Boas 1921: 701). "Cobres-na-casa" é o título da irmã de um herói awikenoq, Boas 1905: 430. Um canto de moça nobre kwakiutl, prevendo uma espécie de *svayamvara*, a escolha do noivo entre os hindus, pertence talvez ao mesmo ritual e exprime-se assim: "Estou sentada sobre cobres. Minha mãe tece-me o cinto para quando eu tiver 'pratos da casa' etc." (Boas 1921: 1314). **251.** Os cobres são com freqüência idênticos aos espíritos. É o tema bem conhecido do escudo e do brasão >

bres.[252] É impossível discernir o que faz a força de um do espírito e da riqueza do outro: o cobre fala, resmunga;[253] pede para ser dado, destruído, e é coberto com mantas para ficar aquecido, do mesmo modo que um chefe é coberto pela pilha de mantas que ele deve distribuir.[254]

Mas, por outro lado, ao mesmo tempo que os bens,[255] é a riqueza e a sorte que se transmitem. É seu espírito, são seus espíritos auxiliares que fazem do iniciado um possuidor de cobres, de talismãs que são, eles próprios, meios de adquirir: cobres, riquezas, distinção e, finalmente,

> heráldico animado. Identidade do cobre e da "Dzonoqoa" e da "Qominoqa", Boas 1921: 1421, 860. Cobres são animais totêmicos, id. 1916, 460. Noutros casos, eles são apenas atributos de certos animais míticos. "O gamo de cobre" e seus "pequenos chifres de cobre" desempenham um papel nas festas de verão dos Kwakiutl, Boas 1895b: 630-31; cf. p. 729: "Grandeza sobre seu corpo" (literalmente, riqueza sobre seu corpo). Os Tsimshian consideram os cobres como "cabelos de espíritos", Boas 1895b: 326; como "excrementos de espíritos" (catálogo de temas, Boas 1916: 837); garras de mulher-lontra-da-terra, id. ibid.: 563. Os cobres são usados pelos espíritos nos potlatch que eles se oferecem entre si, Boas 1916: 285; Swanton 1909: 51. Os cobres "lhes agradam". Para comparações, ver Boas 1916: 846. **252.** Canto de Neqapenkem (Face-de-dez-côvados): "Sou peças de cobre, e os chefes das tribos são cobres quebrados." Boas 1895b: 482; cf. p. 667, para o texto e uma tradução literal. **253.** O cobre Dandalayu "resmunga na casa" pedindo para ser dado, Boas 1895b: 622 (discurso). O cobre Maxtoslem "queixava-se que não o quebravam". As mantas com que lhe pagam "o mantêm aquecido", Boas 1895b: 572. Lembramos que ele tem o título de "Aquele que os outros cobres têm vergonha de olhar". Um outro cobre participa do potlatch e "se envergonha", Boas 1921: 882, l. 32. Um cobre haïda (Masset), Haïda Texts, *Jesup*, VI, propriedade do chefe "Aquele cuja propriedade faz ruído", canta após ter sido quebrado: "Apodrecerei aqui, arrastei muita gente (à morte, por causa do potlatch). **254.** Os dois rituais do doador ou donatário enterrados debaixo ou que andam sobre as pilhas de mantas são equivalentes: num caso se é superior, no outro inferior à própria riqueza. **255.** *Observação geral.* – Sabemos bastante bem como, por que e durante quais cerimônias, dispêndios e destruições se transmitem os bens no noroeste americano. No entanto, ainda estamos mal informados sobre as formas que assume o ato mesmo da transmissão das coisas, em particular dos cobres. Essa questão deveria ser o objeto de um estudo. O pouco que conhecemos é extremamente interessante e indica, por certo, o vínculo da propriedade e dos proprietários. Não apenas o que corresponde à cessão de um cobre chama-se "pôr o cobre à sombra do nome" de alguém e sua aquisição "dá peso" ao novo proprietário, entre os Kwakiutl (Boas 1895b: 349), não apenas, entre os Haïda, levanta-se um cobre para manifestar que se compra uma terra (Swanton 1905b: 86), mas também os cobres são por eles usados por percussão, como no direito romano: golpeia-se com eles as pessoas a quem são dados: o ritual é atestado numa história (Skidegate), id. ibid.: 432. Nesse caso, as coisas tocadas pelo cobre lhe são anexadas, são mortas por ele; aliás, esse é um ritual de "paz" e de "dádiva". – Os Kwakiutl conservaram, pelo menos num mito (Boas 1895b: 383 e 385; cf. p. 677, l. 10), a lembrança de um rito de transmissão que se verifica entre os Esquimós: o herói morde tudo o que ele dá. Um mito haïda descreve como a Senhora Camundongo "lambia" o que ela dava, Haïda Texts, *Jesup*, VI: 191.

espíritos, coisas essas que são todas, aliás, equivalentes. No fundo, quando se consideram simultaneamente os cobres e as outras formas permanentes de riquezas que são também objeto de entesouramento e de potlatch alternados, máscaras, talismãs etc., todos se confundem com seu uso e com seu efeito.[256] Por meio deles obtêm-se posições hierárquicas; é porque se obtém a riqueza que se obtém o espírito; este, por sua vez, possui o herói vencedor dos obstáculos; e esse herói, então, fez com que lhe paguem seus transes xamanísticos, suas danças rituais e os serviços de seu governo. Tudo se conserva, se confunde; as coisas têm uma personalidade e as personalidades são, de certo modo, coisas permanentes do clã. Títulos, talismãs, cobres e espíritos dos chefes são homônimos e sinônimos,[257] de mesma natureza e de mesma função. A circulação dos bens acompanha a dos homens, das mulheres e das crianças, dos festins, dos ritos, das cerimônias e das danças, mesmo a dos gracejos e das injúrias. No fundo, ela é a mesma. Se coisas são dadas e retribuídas, é porque *se* dão e *se* retribuem "respeitos" – podemos dizer igualmente "cortesias". Mas é também porque as pessoas *se* dão ao dar, e, se as pessoas *se* dão, é porque *se* "devem" – elas e seus bens – aos outros.

256. Num rito de casamento (partir a canoa simbólica), canta-se: "Vou sair e fazer em pedaços o monte Stevens. Dele farei pedras para meu fogo (cacos de louça). / "Vou sair e quebrar o monte Qatsai. Dele farei pedras para meu fogo. / "Riqueza está rolando em direção a ele, da parte dos grandes chefes. / "Riqueza está rolando em direção a ele de todos os lados; / "Todos os grandes chefes se farão proteger por ele". **257.** Aliás, eles são normalmente idênticos, ao menos entre os Kwakiutl. Alguns nobres são identificados com seus potlatch. O principal título do principal chefe é simplesmente Maxwa, que quer dizer "grande potlatch", Boas 1921: 972, 976, 805. Cf. no mesmo clã os nomes "doadores de potlatch" etc. Numa outra tribo da mesma nação, entre os Dzawadeenoxu, um dos títulos principais é o de "Polas". Ver mais acima p. 110, n. 1; ver Boas 1905: 43, para sua genealogia. O principal chefe dos Heiltsuq tem relação com o espírito "Qominoqa", "a Rica", e tem o nome de "Fazedor de riquezas", id. ibid.: 427, 424. Os príncipes Qaqtsenoqu têm "nomes de verão", isto é, nomes de clãs que designam exclusivamente "propriedades", nomes em "*yaq*": "propriedade-sobre-o-corpo", "grande-propriedade", "que-tem-propriedade", "lugar-de-propriedade", Boas 1905: 191; cf. p. 187, l. 14. Uma outra tribo kwakiutl, os Nakoatoq, dá a seu chefe os títulos de "Maxwa" e "Yaxlem", "potlatch", "propriedade"; esse nome figura no mito de "Corpo de pedra" (cf. Costelas-de-pedra, filho-da-Senhora-Fortuna, Haïda.). O espírito lhe diz: "Teu nome será 'Propriedade', 'Yaxtem'", Boas 1905: 215, l. 39. Entre os Haïda, do mesmo modo, um chefe tem o nome "Aquele-que-não-se-pode-comprar" (o cobre que o rival não pode comprar), Swanton 1905b: 294, XVI, I. O mesmo chefe porta também o título de "Todos-misturados", isto é, "assembléia-de-potlatch". Cf. mais acima os títulos "Propriedades-na-casa".

Assim, em quatro grupos importantes de populações, encontramos: primeiro, em dois ou três grupos, o potlatch; depois, a razão principal e a forma normal do próprio potlatch; e, mais ainda, para além deste e em todos os grupos, a forma arcaica da troca: a das dádivas oferecidas e retribuídas. Ademais, identificamos a circulação das coisas nessas sociedades com a circulação dos direitos e das pessoas. Poderíamos, a rigor, ficar aqui. O número, a extensão e a importância desses fatos nos autorizam plenamente a conceber um regime que deve ter sido o de uma grande parte da humanidade durante uma longa fase de transição, e que ainda subsiste noutros povos além dos que acabamos de descrever. Eles nos permitem conceber que *esse princípio de troca-dádiva deve ter sido o das sociedades que ultrapassaram a fase da "prestação total"* (de clã a clã e de família a família), *mas que ainda não chegaram ao contrato individual puro*, ao mercado onde circula o dinheiro, à venda propriamente dita e, sobretudo, *à noção de preço calculado em moeda pesada e reconhecida.*

III. Sobrevivências desses princípios nos direitos antigos e nas economias antigas

Todos os fatos precedentes foram recolhidos no domínio do que chamamos Etnografia. Ademais, estão localizados nas sociedades que povoam as margens do Pacífico.[1] Geralmente fatos como esses são utilizados a título de curiosidade ou, a rigor, de comparação, para medir o quanto nossas sociedades se afastam ou se aproximam desses tipos de instituições chamadas "primitivas".

No entanto, eles têm um valor sociológico geral, pois nos permitem compreender um momento da evolução social. E mais: têm também uma importância em história social. Instituições desse tipo forneceram realmente a transição para nossas formas, as formas de nosso direito e de nossa economia. Elas podem servir para explicar historicamente nossas próprias sociedades. A moral e as trocas praticadas pelas sociedades que precederam imediatamente as nossas conservam ainda vestígios mais ou menos importantes de todos os princípios que acabamos de analisar. Acreditamos poder demonstrar, de fato, que nossos direitos e nossas economias se originaram de instituições similares às precedentes.[2]

Vivemos em sociedades que distinguem fortemente (a oposição é agora criticada pelos próprios juristas) os direitos reais e os direitos pessoais, as pessoas e as coisas. Essa separação é fundamental: ela constitui a condição mesma de uma parte de nosso sistema de propriedade, de alienação e de troca. No entanto, é alheia ao direito que acabamos de estudar. Do mesmo modo, nossas civilizações, desde a semítica, a grega e a romana, distinguem fortemente entre a obrigação e a prestação não gratuita, de um lado, e a dádiva, de outro. Mas não serão essas distinções

1. Naturalmente, sabemos que eles têm uma outra extensão (ver mais acima, p. 232, n. 122) e é apenas provisoriamente que a pesquisa se detém aqui. 2. Os srs. Meillet e Henri Lévy-Bruhl, assim como o nosso saudoso Huvelin, nos forneceram informações preciosas para o parágrafo que segue.

bastante recentes nos direitos das grandes civilizações? Não passaram elas por uma fase anterior, em que não tinham essa mentalidade fria e calculista? Não terão mesmo praticado aqueles costumes da dádiva trocada em que se fundem pessoas e coisas? A análise de alguns aspectos dos direitos indo-europeus nos permitirá mostrar que eles atravessaram de fato esse avatar. Em Roma, são vestígios que iremos encontrar. Na Índia e na Germânia, serão esses próprios direitos, ainda vigorosos, que veremos funcionar numa época ainda relativamente recente.

1. Direito pessoal e direito real *(Direito romano muito antigo)*

Uma aproximação entre esses direitos arcaicos e o direito romano anterior à época, relativamente recente, em que ele entra de fato na história,[3] e o direito germânico da época em que ele entra na história,[4] joga uma luz sobre os dois últimos. Em particular, ela permite colocar de novo uma das questões mais controvertidas da história do direito, a teoria do *nexum*.[5]

Num trabalho que trouxe grandes esclarecimentos sobre o assunto,[6] Huvelin aproximou o *nexum* do *wadium* germânico e, em geral, dos "penhores suplementares" (Togo, Cáucaso etc.) dados por ocasião de um contrato, para depois aproximar este último da magia simpática e do poder conferido à outra parte por toda coisa que esteve em contato com

3. Sabe-se que, excetuadas reconstituições hipotéticas das *Doze Tábuas* e de alguns textos de leis conservados por inscrições, temos apenas fontes muito pobres no que concerne aos quatro primeiros séculos do direito romano. Mesmo assim, não adotaremos a atitude hipercrítica de Lambert 1906. Mas é preciso convir que uma grande parte das teorias dos romanistas, e mesmo a dos próprios "antiquários" romanos, devem ser tratadas como hipóteses. Permitimo-nos acrescentar uma outra hipótese à lista. **4.** Sobre o direito germânico, ver mais adiante. **5.** Sobre o *nexum*, v. Huvelin, "Nexum", in *Dict. des Ant.*; 1905-06, e suas análises e discussões em *A.S.*, v. 7: 472-ss; 11: 442-ss; 12: 482-ss; Davy 1922: 135; para a bibliografia e as teorias dos romanistas, v. Girard 1896: 354. Huvelin e Girard nos parecem, sob todos os pontos de vista, muito próximos da verdade. À teoria de Huvelin, propomos apenas um complemento e uma objeção. A "cláusula de injúrias" (Huvelin 1905-06: 28; cf. Injuria, *Mél. Appleton*), em nossa opinião, não é somente mágica. Ela é um caso muito nítido, um vestígio, de antigos direitos a potlatch. O fato de um ser devedor e outro credor torna este último, que é assim superior, capaz de injuriar seu oponente, que lhe deve obrigações. Daí uma série considerável de relações para as quais chamamos a atenção no tomo de *Année Sociologique* a propósito dos *Joking relationships*, do "parentesco jocoso", em particular dos Winnebago (Sioux). **6.** Huvelin 1905-06.

o contratante. Mas essa última explicação vale apenas para uma parcela dos fatos. A sanção mágica é somente uma possibilidade, e ela mesma não é senão a conseqüência da natureza e do caráter espiritual da coisa dada. Em primeiro lugar, o penhor suplementar e em particular o *wadium* germânico[7] são mais do que trocas de penhores, inclusive mais do que penhores de vida destinados a estabelecer uma influência mágica possível. A coisa penhorada é geralmente sem valor: por exemplo, os bastões intercambiados, a *stips* na estipulação do direito romano,[8] e a *festuca notata* na estipulação germânica; mesmo as arras,[9] de origem semítica, são mais do que pagamentos adiantados. São coisas, e coisas animadas. Sobretudo, são ainda resíduos das antigas dádivas obrigatórias, devidas à reciprocidade; os contratantes estão ligados por elas. Sob esse aspecto, essas trocas suplementares exprimem por ficção esse vaivém das almas e das coisas confundidas entre si.[10] O *nexum*, o "vínculo" de direito vem tanto das coisas quanto dos homens.

7. Ver mais adiante p. 290. Sobre a *wadiatio*, ver Davy, *A.S.*, v. 12: 522-23. **8.** Essa interpretação da palavra *stips* tem por fundamento a de Isidoro de Sevilha, v: 24, 30. Ver Huvelin 1906. Girard 1896: 507, n. 4, de acordo com Savigny, opõe os textos de Varrão e de Festo a essa interpretação figurada pura e simples. Mas Festo, tendo de fato dito "*stipulus*", "*firmus*", referiu-se, numa frase infelizmente em parte destruída, a um "[...?] *defixus*", talvez bastão cravado no chão (cf. o arremesso do bastão por ocasião de uma venda de terra nos contratos da época de Hamurabi na Babilônia, ver Cuq 1910: 467. **9.** Ver Huvelin 1905-06: 33. **10.** Não entramos na discussão dos romanistas; mas acrescentaremos algumas observações às de Huvelin e de Girard a propósito do *nexum*. 1) A própria palavra vem de *nectere* e, a propósito desta última, Festo (*ad ver.*; cf. s. v. *obnectere*) conservou um dos raros documentos dos Pontífices chegados até nós: *Napuras stramentis nectio*. O documento alude evidentemente ao tabu de propriedade, indicado pelos nós de palha. Portanto, a coisa *tradita* era ela própria marcada e ligada, e vinha ao *accipiens* comprometido por esse vínculo. Ela podia portanto obrigá-lo. – 2) O indivíduo que se torna *nexus* é o que recebe, o *accipiens*. Ora, a fórmula solene do *nexum* supõe que ele é *emptus*, comprado, como se traduz geralmente. Mas (ver mais adiante) *emptus* quer dizer realmente *acceptus*. O indivíduo que recebeu a coisa é ele próprio, mais do que comprado, aceito pelo empréstimo, por ter recebido a coisa e por ter recebido o lingote de cobre que o empréstimo lhe dá além da coisa. Discute-se a questão de saber se, nessa operação, há *damnatio*, *mancipatio* etc. (Girard 1896: 503). Sem tomar partido nessa questão, acreditamos que todos esses termos são relativamente sinônimos (cf. a expressão *nexo mancipioque* e a das inscrições – vendas de escravos – *emit mancipoque accepit*). E nada é mais simples que essa sinonímia, pois o simples fato de ter aceito uma coisa de alguém nos faz devedores: *damnatus, emptus, nexus*. – 3) Parece-nos que os romanistas e mesmo Huvelin geralmente não deram suficiente atenção a um detalhe de formalismo do *nexum*: a destinação do lingote de bronze, do *aes nexum* tão discutido por Festo (*ad. ver. Nexum*). Esse lingote, no momento da formação do *nexum*, é dado pelo >

O formalismo mesmo prova a importância das coisas. Em direito romano quiritário, a tradição dos bens – e os bens essenciais eram os escravos e o gado, mais tarde os bens imobiliários – nada tinha de comum, de profano, de simples. A tradição é sempre solene e recíproca;[11] ela ainda é feita em grupo: as cinco testemunhas, amigos pelo menos, mais o "pesador". É mesclada de todo tipo de considerações alheias a nossas concepções puramente jurídicas e puramente econômicas modernas. O *nexum* que ela estabelece está portanto ainda repleto, como Huvelin bem observou, de representações religiosas que ele no entanto excedeu-se em considerar como exclusivamente mágicas.

Em verdade, o contrato mais antigo do direito romano, o *nexum*, já está separado do fundo dos contratos coletivos, e separado também do sistema das antigas dádivas que comprometem. A pré-história do sistema romano das obrigações talvez nunca poderá ser escrita com certeza. Contudo, acreditamos poder indicar em que sentido se poderia investigar.

Há certamente um vínculo nas coisas, *além* dos vínculos mágicos e religiosos, os das palavras e dos gestos do formalismo jurídico.

> *tradens* ao *accipiens*. Mas – acreditamos – quando este se libera, ele não apenas cumpre a prestação prometida ou entrega a coisa ou o valor, mas sobretudo, com a mesma balança e as mesmas testemunhas, devolve esse *aes* ao emprestador, ao vendedor etc. Então ele o compra e o recebe de volta. Esse rito da *solutio* do *nexum* nos é perfeitamente descrito por Gaio, III, 174 (o texto está bastante reconstituído; adotamos a versão de Girard, cf. 1896: 501, n.; cf. id. ibid., 751). Numa venda à vista, os dois atos ocorrem por assim dizer ao mesmo tempo, ou em intervalos muito curtos; o duplo símbolo aparecia menos do que numa venda a prazo ou num empréstimo operado solenemente, e por isso ele não foi bem percebido, embora funcionasse do mesmo modo. Se nossa interpretação é exata, existe, além do *nexum* que vem das formas solenes, além do *nexum* que vem da coisa, um outro *nexum* que vem desse lingote sucessivamente dado e recebido, e pesado com a mesma balança, *hanc tibo libram primam postremamque*, pelos dois contratantes, assim ligados alternadamente. – 4) Aliás, suponhamos por instantes que pudéssemos conceber um contrato romano antes de ser utilizada a moeda de bronze, ou esse lingote pesado, ou ainda o pedaço de cobre moldado, o *aes flatum*, que representava uma vaca (sabemos que as primeiras moedas romanas foram cunhadas pelas *gentes* e, ao representarem o gado, foram certamente títulos que comprometiam o gado dessas *gentes*). Suponhamos uma venda em que o valor fosse pago em gado real ou figurado. Basta perceber que a entrega desse gado-valor, ou de sua figuração, aproximava os contratantes, em particular o vendedor do comprador, assim como numa venda, ou em qualquer cessão de gado, o comprador ou o último possuidor permanece, ao menos por um tempo (vícios redibitórios etc.), em ligação com o vendedor ou o possuidor precedente (ver mais adiante os fatos de direito hindu e de folclore). **11.** Varrão, *De re rustica*, II: 1, 15.

Esse vínculo é ainda marcado por alguns velhíssimos termos do direito dos latinos e dos povos itálicos. A etimologia de alguns desses termos parece apontar tal sentido. Indicamos o que segue a título de hipótese.

Na origem, seguramente, as próprias coisas tinham uma personalidade e uma virtude.

As coisas não são os seres inertes que o direito de Justiniano e nossos direitos concebem. Em primeiro lugar, elas fazem parte da família: a *familia* romana compreende as *res* e não apenas as pessoas. Temos ainda sua definição no *Digeste*,[12] e é muito significativo que, quanto mais remontamos na antigüidade, tanto mais o sentido da palavra *familia* denota as *res* que fazem parte dela, designando mesmo os víveres e os meios de vida da família.[13] A melhor etimologia da palavra *familia* é certamente a que a aproxima[14] do sânscrito *dhaman*, casa.

Além disso, as coisas eram de duas espécies. Distinguia-se entre a *familia* e a *pecunia*, entre as coisas da casa (escravos, cavalos, jumentos) e o gado que vive nos campos longe dos estábulos.[15] E distinguia-se também entre as *res mancipi* e as *res nec mancipi*, segundo as formas de venda.[16] Para umas, que constituem as coisas preciosas, compreendidos os imóveis e mesmo os filhos, só pode haver alienação segundo as fórmulas da *mancipatio*,[17] da tomada (*capere*) em mãos (*manu*). Discute-se mui-

12. Sobre *familia*, ver *Dig.*, L. XVI, *de verb. sign.*, n. 195, § 1. *Familiae appellatio* etc., *in res* e *in personas diducitur* etc. (Ulpiano). Cf. Isidoro de Sevilha, XV, 9, 5. Em direito romano, até uma época muito tardia, a ação para divisão de herança chamou-se *familiae erciscundae*, *Dig.*, XI, II. Ainda no *Código*, III, XXXVIII. Inversamente, *res* iguala *familia*; nas *Doze Tábuas*, V, 3, *super pecunia tutelave suae rei*. Cf. Girard 1890: 869, n.; *Manuel*: 322; Cuq 1891-1902, I: 37. Gaio, II, 224, reproduz esse texto dizendo *super familia pecuniaque*. *Familia* iguala *res et substantia* ainda no *Código* (Justiniano), VI, XXX, 5. Cf. ainda *familia rustica et urbana*, *Dig.*, L. XVI, *de verb. sign.*, n. 166. **13.** Cícero, *De Orat.*, 56; *Pro Caecina*, VII; Terêncio, *decem dierum vix mihi est familia*. **14.** Walde (1932-48: 70) hesita sobre a etimologia que ele propõe, mas não há que hesitar. De resto, a *res* principal, o *mancipium* por excelência da família, é o escravo *mancipium*, cujo outro nome *famulus* tem a mesma etimologia que *familia*. **15.** Sobre a distinção *familia pecuniaque* atestada pelas *sacralae leges* (cf. Festo, *ad verbum*) e por numerosos textos, ver Girard 1890: 841, n. 2; 1896: 274, 263, n. 3. É certo que a nomenclatura nem sempre foi segura, mas, contrariamente à opinião de Girard, acreditamos que antigamente, na origem, é que houve uma distinção muito precisa. A divisão verifica-se, aliás, em osco [língua itálica primitiva], *famelo in eituo* (*Lex Bantia*, l. 13). **16.** A distinção das *res mancipi* e das *res nec mancipi* só desapareceu do direito romano no ano 532 de nossa era, por uma revogação expressa do direito quiritário. **17.** Sobre a *mancipatio*, ver mais adiante. O fato de ela ser exigida, ou lícita ao menos, até uma época tão tardia prova com que dificuldade a >

to para saber se a distinção entre *familia* e *pecunia* coincidia com a distinção das *res manicipi* e das *res nec mancipi*. Para nós, essa coincidência – na origem – está fora de dúvida. As coisas que escapam à *mancipatio* são precisamente o gado miúdo dos campos e a *pecunia*, o dinheiro, do qual a idéia, o nome e a forma derivavam do gado. Dir-se-ia que os *veteres* romanos fazem a mesma distinção que as que acabamos de constatar nos povos tsimshian e kwakiutl, entre os bens permanentes e essenciais da "casa" (como se diz ainda na Itália e na França) e as coisas passageiras: os víveres, o gado dos prados distantes, os metais, o dinheiro, com os quais mesmo os filhos não emancipados podiam negociar.

A seguir, a *res* não deve ter sido, na origem, a coisa bruta e apenas tangível, o objeto simples e passível de transação que ela se tornou. Parece que a melhor etimologia é a que compara com a palavra sânscrita *rah, ratih*,[18] dádiva, presente, coisa agradável. A *res* deve ter sido, antes de tudo, o que dá prazer a uma outra pessoa.[19] Por outro lado, a coisa é sempre marcada, selada, com a marca de propriedade da família. Compreende-se assim que, com as coisas *mancipi*, a tradição solene,[20] *mancipatio*, crie um vínculo de direito. Pois, nas mãos do *accipiens*, ela permanece ainda, em parte e por um momento, da "família" do primeiro proprietário; continua ligada a ele e obriga o atual possuidor até que este seja desonerado pela execução do contrato, isto é, pela tradição compensatória da coisa, do preço ou serviço que obrigará, por sua vez, o primeiro contratante.

ESCÓLIO

A noção da força inerente à coisa, aliás, jamais abandonou o direito romano em dois pontos: o roubo, *furtum*, e os contratos *re*.

No que diz respeito ao roubo,[21] as ações e obrigações que ele acarreta são claramente devidas à força da coisa. Esta possui uma *aeterna aucto-*

> *familia* se desfazia das *res mancipi*. **18.** Sobre essa etimologia, v. Walde 1932-48: 650, *ad. verb.* Cf. *rayih*, propriedade, coisa preciosa, talismã; cf. avéstico *era, rayyi*, mesmos sentidos; cf. velho irlandês *rath*, "presente gracioso". **19.** A palavra que designa a *res* em osco é *egmo*, cf. *Lex Bant.*, l. 6, 11 etc. Walde liga *egmo* a *egere*, é a "coisa de que se carece". É bem possível que as antigas línguas itálicas tivessem duas palavras correspondentes e antitéticas para designar a coisa que se dá e dá prazer, *res*, e a coisa de que se carece, *egmo*, e que se espera. **20.** Ver mais adiante. **21.** Ver Huvelin, "Furtum" (*Mélanges Girard*): 159 a 175; 1915, 1, *Les sources*: 272.

ritas nela mesma,[22] que se faz sentir quando é roubada e para sempre. Sob esse aspecto, a *res* romana não difere da propriedade hindu ou haïda.[23]

Os contratos *re* formam quatro dos contratos mais importantes do direito: empréstimo, depósito, caução e comodato. Um certo número de contratos sem nome – em particular os que acreditamos terem estado, com a venda, na origem do próprio contrato –, a dádiva e a troca,[24] são ditos igualmente *re*. Mas isso era fatal. Com efeito, mesmo em nossos direitos atuais, como no direito romano, é impossível sair aqui[25] das mais antigas regras do direito: é preciso que haja coisa ou serviço para haver dádiva, e é preciso que a coisa ou o serviço obriguem. É evidente, por exemplo, que a revogabilidade da doação por causa de ingratidão, que é de direito romano recente,[26] mas que é constante em nossos direitos, é uma instituição de direito normal, natural, pode-se dizer.

Mas esses fatos são parciais e valem apenas para certos contratos. Nossa tese é mais geral. Acreditamos que não pôde haver, nas épocas muito antigas do direito romano, um único momento em que o ato da *traditio* de uma *res* não tenha sido – mesmo além das palavras e dos escritos – um dos momentos essenciais. Aliás, o direito romano sempre hesitou sobre essa questão.[27] Se, de um lado, ele proclama que a solenidade das trocas, e pelo menos o contrato, é necessária como prescrevem os direitos arcaicos que descrevemos, se ele dizia *nunquam nuda traditio transfert dominium*,[28] ele proclamava igualmente, ainda numa época tão tardia quanto a de Diocleciano (298 d.C.):[29] *Traditionibus et usucapionibus dominia non pactis transferentur*. A *re*, prestação ou coisa, é um elemento essencial do contrato.

De resto, todas essas questões muito debatidas são problemas de vocabulário e de conceitos e, em vista da pobreza das fontes antigas, estamos muito mal colocados para resolvê-las.

22. Expressão de uma antiqüíssima lei, *Lex Atinia*, conservada por Aulo Gelo, XVII, 7, *Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto*. Cf. trechos de Ulpiano, III: 4 e 6; cf. Huvelin 1905-06: 19. **23.** Ver mais adiante. Entre os Haïda, quem é roubado só precisa colocar um prato à porta de quem roubou e a coisa geralmente é devolvida. **24.** Girard 1896: 265. Cf. *Dig.*, XIX, IV, *De permut.*, 1, 2: *permutatio autem ex re tradita obligationi praebet*. **25.** Mod. *Regul.*, em *Dig.*, XLIV, VII, *de Obl. et act.*, 52, *re obligamur cum res ipsa intercedit*. **26.** Justiniano (ano 532), *Código* VIII, LVI, 10. **27.** Girard 1896: 308. **28.** Paulo, *Dig.*, XLI, 1, 31, 1. **29.** *Código*, II, III, *De pactis*, 20.

Estamos bastante seguros até esse ponto de nosso estudo. Entretanto, talvez se possa ir mais longe e indicar aos juristas e aos lingüistas um caminho mais largo onde fazer trilhar uma pesquisa, em cujo final se veria todo um direito já derruído no momento da lei das Doze Tábuas e provavelmente bem antes. Outros termos de direito além de *familia*, *res*, prestam-se a um estudo aprofundado. Vamos esboçar uma série de hipóteses, talvez isoladamente não muito importantes, mas cujo conjunto não deixa de ser bastante significativo.

Quase todos os termos do contrato e da obrigação, e um certo número das formas desses contratos, parecem relacionados a esse sistema de vínculos espirituais criados pelo fato bruto da *traditio*.

O contratante é, em primeiro lugar, *reus*;[30] é antes de tudo o homem que recebeu a *res* de outrem, tornando-se assim seu *reus*, isto é, o indivíduo que está ligado a ele pela coisa mesma, ou seja, por seu espírito.[31] A etimologia já foi proposta e com freqüência eliminada como não tendo nenhum sentido. No entanto, ela possui um, muito nítido. De fato, como observou Hirn,[32] *reus* é originariamente um genitivo em *os* de *res*, e substitui *rei-jos*. Trata-se do homem que é possuído pela coisa. É verdade que Hirn e Walde, que o reproduz,[33] traduzem aqui *res* por "processo" e *rei-jos* por "implicado no processo".[34] Mas essa tradução é arbitrária, supondo que o termo *res* é antes de tudo um termo de procedimento judicial. Ao contrário, se for aceita nossa derivação semântica, toda *res* e toda *traditio* de *res* sendo o objeto de uma "questão", de um "processo" público, compreende-se que o sentido de "implicado no processo" seja um sentido secundário. Com mais forte razão, o sentido de culpado, para *reus*, é ainda mais derivado, e reconstituiríamos a genealogia dos sentidos de forma diretamente inversa da que se costuma fazer. Diríamos: 1) o indivíduo possuído pela coisa; 2) o indivíduo implicado na questão causada pela *traditio* da coisa; 3) enfim, o culpado e o responsável.[35] Desse ponto de vista, todas as teorias do "quase-delito", origem do contrato, do *nexum* e da *actio*, são um pouco mais esclarecidas. O simples fato de *ter a coisa* coloca o *accipiens* num estado incerto de quase culpabilidade (*damnatus*, *nexus*, *aere obaeratus*), de inferioridade espiritual, de desigualdade moral (*magister*, *minister*)[36] perante o fornecedor (*tradens*).

Ligamos igualmente a esse sistema de idéias um certo número de traços muito antigos da forma ainda praticada, se não compreendida, da *mancipatio*,[37] da compra-venda que se tornará a *emptio venditio*,[38] no direito ro-

30. Sobre o sentido da palavra *reus*, culpado, responsável, v. Mommsen 1876: 189. A interpretação clássica provém de uma espécie de *a priori* histórico que faz do direito público pessoal e em particular criminal o direito primitivo, e que considera os direitos reais e os contratos como fenômenos modernos e refinados. Quando seria tão simples deduzir os direitos do próprio contrato! 31. *Reus* pertence, aliás, à linguagem da religião (v. Wissowas 1912: 320, n. 3 e 4), não menos que à do direito: *voli reus*, *Eneida*, V, 237; *reus Qui voto se numinibus obligat* (Sérvio, *Ad Aen*, IV, v. 699). O equivalente de *reus* é *voli damnatus* (Virgílio, *Egl.*, V, v. 80); e isso é bastante sintomático, uma vez que *damnatus* = *nexus*. O indivíduo que fez um voto está exatamente na posição daquele que prometeu ou recebeu uma coisa. Ele é *damnatus* até que tenha cumprido a palavra. 32. *Indo-germ. Forsch.*, XIV: 131. 33. 1932-48: 651, *ad ver. Reus*. 34. É a interpretação dos mais velhos juristas romanos (Cícero, *De Or*, II, 183, *Rei omnes quorum de re disceplatur*); eles tinham sempre o sentido *res* = *processo* presente no espírito. Mas ela tem o interesse de conservar a lembrança do tempo das *Doze Tábuas*, II, 2, onde *reus* não designa apenas o acusado mas as duas partes em todo processo, o *actor* e o *reus* dos autos judiciais recentes. Festo (*ad. verb. Reus*, cf. outro fragmento "*pro utroque ponitur*"), ao comentar as *Doze Tábuas*, cita dois velhíssimos jurisconsultos romanos a esse respeito. Cf. Ulpiano no *Dig.*, II, XI, 2, 3, *alleruter ex litigatoribus*. As duas partes estão igualmente ligadas pelo processo. Há razão de supor que elas estavam, antes, igualmente ligadas pela coisa.

35. A noção de *reus*, responsável por uma coisa, tornado responsável pela coisa, é ainda familiar aos velhíssimos jurisconsultos romanos que Festo cita (*ad verb.*), "reus stipulando *est idem qui stipulator dicitur... reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit*" etc. Festo alude evidentemente à mudança de sentido dessas palavras no sistema de caucionamento chamado a correalidade; mas os velhos autores falavam de outra coisa. Aliás, a correalidade (Ulpiano no *Dig.*, XIV, VI, 7, 1, e o título *Dig.*, XLV, II, *de duo. reis const.*) conservou o sentido de laço indissolúvel que liga o indivíduo à coisa, no caso, ao processo, e com ele "seus amigos e parentes" correais. 36. Na *Lex Bantia*, em osco, *minstreis* = *minoris partis* (1. 19), é a parte que sucumbe ao processo. Tanto assim que o sentido desses termos jamais se perdeu, nos dialetos itálicos! 37. Os romanistas parecem fazer remontar mais acima a divisão: *mancipatio* e *emptio venditio*. Na época das *Doze Tábuas* e provavelmente bastante depois, é pouco provável que houvesse contratos de venda que fossem puros contratos consensuais, como eles se tornaram posteriormente, numa época que se pode aproximadamente datar como a de Scaevola. As *Doze Tábuas* empregam o termo *venum duuit* exatamente para designar a venda mais solene possível e que certamente só podia operar-se por *mancipatio*, a de um filho homem (XII T, IV, 2). Por outro lado, ao menos para as coisas *mancipi*, nessa época a venda opera-se exclusivamente, enquanto contrato, por um *mancipatio*; todos esses termos são portanto sinônimos. Os antigos guardavam a lembrança dessa confusão. Ver Pompônio, *Digeste*, XL, VII, *de statuliberis*: "*quoniam* Lex XII T., *emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur*". Inversamente, a palavra *mancipatio* por muito tempo designou, até a época das *Ações da Lei*, atos que são puros contratos consensuais, como a *fiducia*, com a qual é às vezes confundida. Ver documentos em Girard 1896: 545; cf. p. 299. Mesmo *mancipatio*, *mancipium* e *nexum* foram, certamente numa época muito antiga, empregados de modo bastante indiferenciado. No entanto, com a ressalva dessa sinonímia, consideramos >

mano mais antigo. Em primeiro lugar, assinalamos que ela sempre comporta uma *traditio*.[39] O primeiro detentor, *tradens*, manifesta sua propriedade, separa-se solenemente de sua coisa, entrega-a e assim compra o *accipiens*. Em segundo lugar, a essa operação corresponde a *mancipatio* propriamente dita. Aquele que recebe a coisa toma-a em sua *manus* e não apenas a reconhece aceita, mas reconhece-se ele próprio vendido até o pagamento. Tem-se o costume, na esteira dos prudentes romanos, de considerar apenas uma *mancipatio* e de compreendê-la somente como uma tomada de posse, mas existem várias tomadas de posse simétricas, de coisas e de pessoas, na mesma operação.[40]

Discute-se, por outro lado, e muito longamente, a questão de saber se a *emptio venditio*[41] corresponde a dois atos separados ou a um só. Como se vê, fornecemos uma outra razão para dizer que são dois que devem ser contados, embora eles possam seguir-se quase imediatamente na venda à vista. Assim como nos direitos mais primitivos há a dádiva e depois a dádiva retribuída, assim também no direito romano há a colocação à venda e depois o pagamento. Nessas condições não há nenhuma dificuldade de compreender todo o sistema e inclusive a estipulação.[42]

De fato, quase basta observar as fórmulas solenes que foram utilizadas: a da *mancipatio*, relativa ao lingote de bronze, a da aceitação do ouro do escravo que é libertado[43] (esse ouro "deve ser puro, probo, profano, dele", *puri, probi, profani, sui*); elas são idênticas. Além do mais, são ambas ecos

> no que segue exclusivamente a *mancipatio* das *res* que fazem parte da *familia*, e partimos do princípio conservado por Ulpiano, XIX, 3 (cf. Girard 1896: 303): "*mancipatio... propria alienatio rerum mancipi*". **38.** Para Varrão, *De re rustica*, II, l. 15; II, 2, 5; II, V, 11; II, 10, 4, a palavra *emptio* compreende a *mancipatio*. **39.** Pode-se mesmo imaginar que essa *traditio* era acompanhada de ritos como os que nos são conservados no formalismo da *manumissio*, da liberação do escravo que é suposto comprar-se ele próprio. Somos mal informados sobre os gestos das duas partes na *mancipatio* e, por outro lado, é muito significativo que a fórmula da *manumissio* (Festo, s. v. *puri*) seja no fundo idêntica à da *emptio venditio* do gado. Talvez, após ter pego na mão a coisa que ele entregava, o *tradens* batesse nela com sua palma. Pode-se comparar o *vus rave* com a palmada no porco (Ilhas Banks, Melanésia) e a palmada de nossas feiras no lombo do gado vendido. Mas são hipóteses que não nos permitiríamos se os textos, em particular o de Gaio, não estivessem, a esse respeito, cheio de lacunas, que certamente um dia serão preenchidas por descobertas de manuscritos. Lembramos também que descobrimos um formalismo idêntico ao da "percussão" com o cobre brasonado, entre os Haïda, cf. mais acima, p. 262, n. 255. **40.** Ver mais acima observações sobre o *nexum*. **41.** Cuq 1891-1902, t. II: 454. **42.** Ver mais acima. A *stipulatio*, a troca do bastão entre as duas partes, corresponde não apenas a antigas cauções, mas a antigas dádivas suplementares. **43.** Festo, *ad manumissio*.

de fórmulas da mais velha *emptio*, a do gado e do escravo, que nos foi conservada em sua forma do *jus civile*.[44] O segundo detentor só aceita a coisa isenta de vícios e, principalmente, de vícios mágicos; e só a aceita porque pode retribuir ou compensar, pagar o preço. Notar as expressões *reddit pretium*, *reddere* etc., em que aparece ainda o radical *dare*.[45]

Aliás, Festo nos conservou claramente o sentido do termo *emere* (comprar) e mesmo a forma de direito que ele exprime. Ele diz também: "*abemito significat demito vel auferto; emere enimanti qui dicebant pro accipere*" (s. v. *abemito*) e retorna alhures a esse sentido: "*Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere*" (s. v. *emere*), o que, aliás, é o sentido da palavra indo-européia à qual se liga a própria palavra latina. *Emere* é tomar, aceitar alguma coisa de alguém.[46]

O outro termo da *emptio venditio* parece igualmente fazer ressoar uma música jurídica diferente da dos prudentes romanos,[47] para os quais só havia escambo e doação quando não havia preço e moeda, signo da venda. *Vendere*, originariamente *venum-dare*, é uma palavra composta de tipo arcaico,[48] pré-histórico. Sem dúvida nenhuma, ela compreende nitidamente o elemento *dare*, que lembra a dádiva e a transmissão. Quanto ao outro elemento, ele parece derivado de um termo indo-europeu que significava já, não a venda, mas o preço de venda ὠνή, em sânscrito *vasnah*, que Hirn,[49] aliás, aproximou de uma palavra búlgara que significa dote, preço de compra da mulher.

OUTROS DIREITOS INDO-EUROPEUS

Essas hipóteses relativas ao antiquíssimo direito romano são sobretudo de ordem pré-histórica. O direito, a moral e a economia dos latinos devem ter tido essas formas, mas elas foram esquecidas quando suas insti-

44. Ver Varrão, *De re rustica*: 2, 1, 15; 2, 5; 2, 5, 11: *sanos, noxis solutos* etc. **45.** Observar também as expressões *mutui datio* etc. Na verdade, os romanos não tinham outro nome além de *dare*, dar, para designar todos os atos que consistem na *traditio*. **46.** Walde 1932-48: 253. **47.** *Dig.*, XVIII, 1 – 33, citações de Paulo. **48.** Sobre as palavras desse tipo, v. Ernout, Credo-Craddahâ (*Mélanges Sylvain Lévi*, 1911). Ainda um caso de identidade, como para *res* e tantas outras palavras, dos vocabulários jurídicos ítalo-célticos e indo-iranianos. Notemos as formas arcaicas de todas essas palavras: *tradere, reddere*. **49.** Ver Walde 1932-48, s. v. *Vendere*. É mesmo possível que o velhíssimo termo *licitatio* conserve uma lembrança da equivalência da guerra e da venda (em leilão): "*Licitatit in mercando sive pugnando contendentes*", diz ainda Festo, *ad verb. Licitati*; comparar com a expressão tlingit, kwakiutl, "guerra de propriedade"; cf. mais acima, sobre leilões e potlatch.

tuições entraram na história. Pois foram justamente os romanos e os gregos[50] que, talvez depois dos semitas do Norte e do Oeste,[51] inventaram a distinção dos direitos pessoais e dos direitos reais, separaram a venda da dádiva e da troca, isolaram a obrigação moral e o contrato, e sobretudo conceberam a diferença entre ritos, direitos e interesses. Foram eles que, por uma verdadeira, grande e venerável revolução, ultrapassaram uma moralidade envelhecida e uma economia da dádiva demasiado incerta, demasiado dispendiosa e suntuária, atulhada de considerações de pessoas, incompatível com um desenvolvimento do mercado, do comércio e da produção, e, no fundo, na época, antieconômica.

Toda a nossa reconstituição é apenas uma hipótese verossímil, mas seu grau de probabilidade aumenta, em todo caso, pelo fato de que outros direitos indo-europeus, direitos verdadeiros e escritos, seguramente conheceram, em épocas históricas ainda relativamente próximas de nós, um sistema semelhante ao que descrevemos nas sociedades da Oceania e da América, chamadas vulgarmente primitivas e que são, no máximo, arcaicas. Podemos, portanto, generalizar com alguma segurança.

Os dois direitos indo-europeus que melhor conservaram esses traços são o direito germânico e o direito hindu. São também aqueles dos quais possuímos numerosos textos.

50. Não estudamos suficientemente o direito grego, ou melhor, as sobrevivências do direito que devem ter precedido as grandes codificações dos jônios e dos dórios, para poder dizer se realmente os diferentes povos gregos ignoraram ou conheceram essas regras da dádiva. Seria preciso rever toda uma literatura a propósito de questões diversas: dádivas, casamentos, prendas (v. Gernet, Ἐγγύαι, 1927; cf. Vinogradoff 1920, I: 235), hospitalidade, juros e contratos, e mesmo assim só encontraríamos fragmentos. Eis aqui um deles: Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1123 a 3, a propósito do cidadão magnânimo e de seus gastos públicos e privados, de seus deveres e de seus encargos, menciona as recepções de estrangeiros, embaixadas, καὶ δωρεὰς καὶ ἀντιδωρεάς [*kaí doréas kaí antidoreás*, tanto dons quanto contra-dons] como eles gastam εἰς τὰ κοινά [*eis tá koiná*, tendo em vista a comunidade], e ele acrescenta: τὰ δὲ δῶρα τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τι ὅμοιον [*tá dé dôra toîs anathémasin ékhei ti hómoion*], "As dádivas têm algo de análogo às consagrações". (cf. mais acima p. 99, n. 1, Tsimshian). – Dois outros direitos indo-europeus vivos apresentam instituições desse gênero: o albanês e o osseto [Cáucaso]. Limitamo-nos a mencionar as leis e decretos modernos que proíbem ou limitam, nesses povos, as dilapidações em caso de casamento, morte etc. Ex. Kovalewski 1893: 187, n. **51.** Sabe-se que quase todas as fórmulas do contrato são atestadas pelos papiros aramaicos dos judeus de File no Egito, séc.V antes de nossa era. Ver Cowley 1923. Conhecem-se também os trabalhos de Ungnad sobre os contratos babilônios (v. *A.S.*, v. 12; Huvelin: 508, e Cuq 1910).

2. Direito hindu clássico[52] *(Teoria da dádiva)*

Obs. – Há uma dificuldade bastante grave em utilizar documentos jurídicos hindus. Os códigos e os livros épicos que lhes equivalem em autoridade foram redigidos pelos brâmanes, se não para eles, ao menos em seu proveito, e na época mesma de seu triunfo.[53] Eles nos mostram apenas um

52. O direito hindu antigo nos é conhecido por duas séries de compilações de redação bastante tardia em relação ao resto das Escrituras. A mais antiga série é constituída pelos *Dharmasutra*, aos quais Bühler atribui uma data anterior ao budismo (*Sacred Laws* em *Sacred Books of the East*, intr.). Mas não é evidente que um certo número desses su*tra* – quando não a tradição sobre a qual estão fundados – sejam anteriores ao budismo. Em todo caso, eles fazem parte daquilo que os hindus chamam a *Çruti*, a Revelação. A outra série é a da *smrti*, a Tradição, ou *Dharmaçastra*: Livros da Lei, o principal deles sendo o famoso código de Manu que, por sua vez, é pouco posterior aos su*tra*. – No entanto, preferimos nos servir de um longo documento épico, o qual, na tradição bramânica, tem um valor de *smrti* e de Ca*stra* (tradição e lei ensinada). O *Anuçasanaparvan* (livro XIII do *Mahabharata*) é bem mais explícito sobre a moral da dádiva que os livros da lei. Por outro lado, ele possui o mesmo valor e a mesma inspiração que estes. Em particular, na base de sua redação parece estar presente a mesma tradição da escola bramânica dos M*a*nava sobre a qual se apóia o próprio *Código* de Manu (v. Bühler 1886: lxx-ss.). Aliás, dir-se-ia que esse *parvan* e Manu citam-se mutuamente. – Em todo caso, esse último documento é inapreciável, livro enorme de uma enorme epopéia da dádiva, *dana-dharmakathana*m, como diz o comentário, ao qual mais de um terço do livro, mais de quarenta lições são consagradas. Além disso, esse livro é extremamente popular na Índia. O poema conta como ele foi recitado de forma trágica a Yudi*sth*ira, o grande rei, encarnação do Dharma, a Lei, pelo grande rei-vidente Bh*is*ma, deitado em seu leito de flechas, no momento de sua morte. Citamo-lo doravante assim: *Anuç.*, e indicamos em geral as duas referências: n. do verso e n. do verso por *adhyaya*. Os caracteres de transcrição são substituídos por caracteres em itálico. **53.** É evidente sob mais de um aspecto que, se não as regras, ao menos as redações dos ç*a*stra e das epopéias são posteriores à luta contra o budismo de que eles falam. Em todo caso, isso é certo para o *Anuçasanaparvan*, que está cheio de alusões a essa religião. (Ver em particular o *Adhyaya*, 120.) Talvez se pudesse mesmo – na possibilidade de as redações definitivas serem tardias – encontrar uma alusão ao cristianismo, precisamente a propósito da teoria das dádivas, no mesmo parvan (*Adhyaya* 114, verso 10), em que Vy*a*sa diz: "Tal é a lei ensinada com sutileza (*nipunena*, Calcutá) (*naipunena*, Bombaim)": "que ele não faça a outrem o que é contrário a seu eu, eis o *dharma* (a lei) resumido" (verso 5673). Mas, por outro lado, não é impossível que os brâmanes, esses fazedores de fórmulas e provérbios, possam ter chegado eles próprios a tal invenção. Com efeito, o verso precedente (verso 9 = 5672) tem um caráter profundamente bramânico: "Tal outro se guia pelo desejo (e se engana). Na recusa e na dádiva, na felicidade e na infelicidade, no prazer e no desprazer, é ao relacionar a si (a seu eu) (as coisas) que o homem as avalia etc.". O comentário de Nilaka*nth*a é formal e bastante original, não cristão: "Assim como alguém se comporta frente aos outros, assim (comportam-se os outros frente a ele). É sentindo como nós mesmos aceitaríamos uma recusa após termos solicitado... etc., que vemos o que é preciso dar".

direito teórico. Portanto, é somente por um esforço de reconstituição, com o auxílio dos numerosos testemunhos que eles contêm, que podemos entrever o que eram o direito e a economia das duas outras castas, *ksatriya* e *vaiçya*. No caso, a teoria, "a lei da dádiva" que vamos descrever, o *danadharma*, só se aplica realmente aos brâmanes, à maneira como eles a solicitam, a recebem... sem retribuí-la de outro modo a não ser por seus serviços religiosos, e também à maneira como a dádiva lhes é devida. Naturalmente, é esse dever de dar aos brâmanes que é o objeto de numerosas prescrições. É provável que relações muito diferentes reinassem entre os nobres, entre famílias principescas e, no interior das numerosas castas e raças, entre as pessoas comuns. Apenas suspeitamos tais relações. Mas não importa. Os fatos hindus têm uma dimensão considerável.

A Índia antiga, imediatamente após a colonização ariana, era, de fato, duplamente um país de potlatch.[54] Em primeiro lugar, o potlatch verifica-se ainda em dois grupos muito grandes que eram outrora bem mais numerosos e formaram o substrato de uma grande parte da população da Índia: as tribos do Assam (tibetano-birmanesas) e as tribos de origem munda (austro-asiáticas). É lícito mesmo supor que a tradição dessas tribos é aquela que subsistiu num meio bramânico.[55] Por exemplo, poderíamos ver os vestígios[56] de uma instituição comparável ao *indjok* batak e a outros princípios de hospitalidade malaia nas regras que proíbem comer sem ter convidado o hóspede recém-chegado: "ele come veneno *halahalah*

54. Não queremos dizer que, desde uma época muito antiga, a da redação do *Rig Veda*, os Arya chegados ao nordeste da Índia não conhecessem o mercado, o mercador, o preço, a moeda, a venda (cf. Zimmer 1879: 257-ss): *Rig Veda*, IV, 24, 9. O *Atharva Veda*, em particular, convive com essa economia. O próprio Indra é um mercador. (*Hymne*, III, 15, empregado em *Kauçika-sutra*, VII, 1; VII, 10 e 12, no ritual de um homem que vai negociar. Ver, no entanto, *dhanada, ibi.*, V. 1, e *vajin*, epíteto de Indra, Id. ibid. Não queremos dizer tampouco que o contrato tenha tido na Índia apenas essa origem, parte real, parte pessoal e parte formal da transmissão dos bens, e que a Índia não tenha conhecido outras formas de obrigações, por exemplo o quase-delito. Procuramos demonstrar apenas o seguinte: a subsistência, ao lado desses direitos, de um outro direito, de uma outra economia e de uma outra mentalidade. **55.** Em particular, deve ter havido — como há ainda nas tribos e nações aborígenes — prestações totais de clãs e de aldeias. A interdição feita aos brâmanes (Vasistha, 14, 10, e *Gautama*, XIII, 17; Manu, IV, 217) de aceitar o que quer que fosse das "multidões" e sobretudo de participar de um festim oferecido por elas, certamente tem em vista costumes desse gênero. **56.** *Anuç.*, verso 5051 e 5045 (= *Adh.* 104, versos 98 e 95): "que ele não consuma líquido do qual a essência é tirada... nem sem ofertar a quem está sentado à mesa com ele" (comentário: e que ele fez sentar e que deve comer com ele).

(aquele que come) sem participação de seu amigo". Por outro lado, instituições do mesmo gênero, quando não da mesma espécie, deixaram alguns vestígios no mais antigo *Veda*. E, como as reconhecemos em quase todo o mundo indo-europeu,[57] temos razões para acreditar que os arianos as trouxeram, igualmente, à Índia.[58] As duas correntes certamente confluíram numa época que podemos estimar contemporânea das partes posteriores do *Veda* e da colonização das grandes planícies dos dois grandes rios, o Indo e o Ganges. Essas duas correntes certamente também se reforçaram uma à outra. Assim, tão logo deixamos os tempos védicos da literatura, encontramos essa teoria extraordinariamente desenvolvida, bem como esses costumes. O *Mahabharata* é a história de um gigantesco potlatch: jogo de dados dos Káurava contra os Pândava; torneios e escolha

57. Por exemplo, o *adanam*, dádiva que fazem os amigos aos pais do jovem tonsurado ou do jovem iniciado, à noiva e ao noivo etc., é idêntico mesmo no título ao *gaben* germânico de que falaremos adiante (ver os *gṛhyasutra*, rituais domésticos em *Sacred Books* de Oldenberg, no índice sob esses diversos títulos). Outro exemplo, a honra que provém dos presentes (de alimento), *Anuç.*, 122, versos 12, 13 e 14: "Honrados, eles honram; agraciados, eles agraciam. Há um doador aqui, acolá, dizem, em toda parte ele é glorificado". (*Anuç.*, verso 5850.) **58.** Um estudo etimológico e semântico permitiria, aliás, obter aqui resultados análogos aos que obtivemos a propósito do direito romano. Os mais velhos documentos védicos abundam em palavras cujas etimologias são ainda mais claras que as dos termos latinos e que supõem todas, mesmo as que dizem respeito ao mercado e à venda, um outro sistema em que trocas, dádivas e apostas faziam as vezes de contratos nos quais pensamos geralmente quando falamos dessas coisas. Foi observada com freqüência a incerteza (aliás geral em todas as línguas indo-européias) dos sentidos da palavra sânscrita que traduzimos por dar: *da*, e de seus derivados infinitamente numerosos. Ex. *ada*, receber, tomar etc. Por exemplo, ainda, tomemos as duas palavras védicas que melhor designam o ato técnico da venda, e que são: *parada çulkaya*, vender a um preço, e todas as palavras derivadas do verbo *pan*, ex. *pani*, mercador. Além de *parada* compreender *da*, dar, *çulka*, que tem o sentido técnico do latim *pretium*, quer dizer algo bem diferente: significa não apenas valor e preço, mas também: preço do combate, preço da noiva, salário do serviço sexual, imposto, tributo. E *pan*, que originou, desde o *Rig Veda*, a palavra *pani* (mercador, avarento, cúpido, e um nome para estrangeiros) e o nome da moeda, *pana* (mais tarde o famoso *karsapana*) etc., quer dizer vender, mas também jogar, apostar, bater-se por alguma coisa, dar, trocar, arriscar, ousar, ganhar, pôr em jogo. Além disso, certamente não é necessário supor que *pan*, honrar, louvar, apreciar, seja um verbo diferente do primeiro. *Pana*, moeda, quer dizer também: a coisa que se vende, o salário, o objeto da aposta e do jogo, a casa de jogos e mesmo o albergue que substituiu a hospitalidade. Todo esse vocabulário liga idéias que só estão ligadas no potlatch; tudo revela o sistema original utilizado para conceber o sistema ulterior da venda propriamente dita. Mas não prossigamos essa tentativa de reconstrução por etimologia. Ela não é necessária no caso da Índia e certamente nos levaria muito além do mundo indo-europeu.

de noivos por Draupadi, irmã e esposa poliândrica dos Pândava.[59] Outras repetições do mesmo ciclo legendário aparecem entre os mais belos episódios da epopéia; por exemplo, o romance de Nala e de Damayanti narra, como o *Mahabharata* inteiro, a construção conjunta de uma casa, um jogo de dados etc.[60] Mas tudo é desfigurado pelo caráter literário e teológico da narrativa.

Aliás, nossa demonstração atual não nos obriga a dosar essas múltiplas origens e a reconstituir hipoteticamente o sistema completo.[61] Do mesmo modo, a quantidade das classes envolvidas e a época em que o sistema floresceu não precisam ser muito exatas num trabalho de comparação. Mais tarde, por razões que não nos interessam aqui, esse direito desapareceu, exceto em favor dos brâmanes; mas pode-se dizer que ele esteve certamente em vigor durante seis a dez séculos, do século VIII a.C. aos séculos II ou III d.C. E isto é suficiente: a epopéia e a lei bramânica movem-se ainda na velha atmosfera: os presentes são ainda obrigatórios, as coisas possuem virtudes especiais e fazem parte dos seres humanos. Limitemo-nos a descrever essas formas de vida social e a estudar suas razões. A simples descrição será bastante demonstrativa.

A coisa dada produz sua recompensa nesta vida e na outra. Aqui, ela engendra automaticamente para o doador uma coisa idêntica a si mesma:[62] ela não é perdida, ela se reproduz; no outro mundo, é a mesma

59. Ver resumo da epopéia em *Mahbh. Asiparvan*, leitura 6. **60.** Ver por ex. a lenda de Hariçcandra, *Sabhaparvan*, *Mahbh.*, livro II, leit. 12; outro ex. *Virata Parvan*, leit. 72. **61.** É preciso convir que, sobre o tema principal de nossa demonstração, a obrigação de retribuir, encontramos poucos fatos no direito hindu, exceto talvez Manu, VIII, 213. Mesmo o mais claro consiste na regra que a proíbe. Parece que, na origem, o *çraddha* funerário, o banquete dos mortos que os brâmanes tanto desenvolveram, era uma ocasião de fazer e retribuir convites. Ora, é formalmente proibido proceder assim, cf. *Anuç.*, versos 4311, 4315 = XIII, leit. 90, v. 43-ss.: "Aquele que só convida amigos ao *çraddha* não vai para o céu. Não se deve convidar nem amigos nem inimigos, mas pessoas neutras etc. O salário dos sacerdotes oferecido a sacerdotes que são amigos leva o nome de demoníaco" (*piçaca*), v. 4316. Essa interdição constitui certamente uma verdadeira revolução em relação a costumes correntes. Mesmo o poeta jurista a vincula a um momento e a uma escola determinada (*Vaikhanasa Çruti*, *ibi.*, verso 4323 = leit. 90, verso 51). Com efeito, os engenhosos brâmanes acusaram os deuses e os manes de retribuir os presentes dados a eles. O comum dos mortais certamente continuou a convidar seus amigos ao banquete funerário. Aliás, a prática ainda existe atualmente na Índia. Já o brâmane não retribuía, não convidava e, no fundo, nem sequer aceitava. No entanto, seus códigos conservaram suficientes documentos que ilustram nosso caso. **62.** *Vas Dh. Su.*, XXIX, 1, 8, 9, 11 a 19 = Manu, IV, 229-ss. Cf. *Anuç.*, leituras de 64 a 69 (com citações de >

coisa aumentada que reaparece. O alimento dado é alimento que voltará neste mundo ao doador; é o mesmo alimento, para ele, no outro mundo; é ainda o mesmo alimento na série de seus renascimentos;[63] a água, os poços e as fontes dados asseguram contra a sede;[64] as vestimentas, o ouro, as sombrinhas, as sandálias que permitem andar no chão ardente, retornam a nós nesta vida e na outra. A terra doada e que produz colheitas para outrem também faz crescer nossos ganhos neste mundo, no outro e nos renascimentos futuros. "Assim como o crescimento da lua se faz dia a dia, assim também a doação de terra aumenta de ano a ano (de colheita em colheita)."[65] A terra engendra colheitas, rendimentos e impostos, minas e rebanhos. A doação de terra enriquece com esses mesmos produtos o doador e o donatário.[66] Toda essa teologia jurídico-econômica desenvolve-se em magníficas sentenças ao infinito, em centões versificados sem conta, e nem os códigos nem as epopéias se calam a esse respeito.[67]

A terra, o alimento, tudo o que se dá, são aliás personificados, são seres vivos com os quais se dialoga e que participam do contrato. Eles querem ser dados. A terra falou outrora ao herói solar, a Rama, filho de Jamadagni; e, quando este ouviu seu canto, ele a deu inteira ao próprio rei Kaçiapa; ela dizia[68] em sua linguagem, certamente antiga:

> Paraçara). Toda essa parte do livro parece ter por base uma espécie de litania: ela é em parte astrológica e começa por um *danakalpa*, leit. 64, determinando as constelações sob as quais isso ou aquilo deve ser dado por esse ou aquele, a esse ou aquele. **63.** *Anuç.*, 3212; mesmo o que se oferece aos cães e ao *çudra*, "àquele que cozinha para o cão" (*susqui çvapaka* (= leit. 63, verso 13. Cf. id. ibid., verso 45 = v. 3243, 3248). **64.** Ver os princípios gerais sobre a maneira como se recuperam as coisas dadas na série dos renascimentos (XIII, leit. 145, versos 1-8, verso 23 e 30). As sanções relativas ao avarento são expostas na mesma leitura, versos 15 a 23. Em particular, ele "renasce numa família pobre". **65.** *Anuç.*, 3135; cf. 3162 (= leit. 62, versos 33, 90). **66.** Verso 3162 (= id. ibid., verso 90). **67.** No fundo, todo esse *parvan*, esse canto do Mahabharata, é uma resposta à seguinte questão: Como adquirir a Fortuna, *Çri*, deusa instável? Uma primeira resposta é que *Çri* reside entre as vacas, em sua bosta e em sua urina, onde as vacas permitiram a essa deusa residir. Por isso, doar uma vaca garante a felicidade (leit. 82; ver mais adiante, n. 86). Uma segunda resposta, fundamentalmente hindu e que é inclusive a base de todas as doutrinas morais da Índia, ensina que o segredo da Fortuna e da Felicidade é (leit. 163) dar, não guardar, não buscar a Fortuna, mas distribuí-la, para que ela retorne, neste mundo, espontaneamente, e sob a forma do bem que fizemos, no outro. Renunciar a si mesmo, adquirir apenas para dar, eis a lei da natureza e eis a fonte do verdadeiro proveito (verso 5657 = leit. 112, v. 27): "Cada um deve retribuir seus dias férteis distribuindo alimentos". **68.** O verso 3136 (= leit. 62, v. 34) chama essa estrofe uma *gàtha*. Ela não é um *çloka*; provém, portanto, de uma tradição antiga. Além disso, penso que o >

Recebe-me (donatário)
Doa-me (doador)
Doando-me tu me terás de novo

E acrescentava, falando desta vez uma linguagem bramânica um tanto comum: "neste mundo e no outro, o que é dado é adquirido de novo". Um código muito antigo[69] diz que *Anna*, a própria comida deificada, proclamou o seguinte verso:

> *Aquele que, sem me dar aos deuses, aos manes, a seus servidores e a seus hóspedes, (me) consome preparada e, em sua loucura, (assim) engole veneno, esse eu consumo, sou a morte dele.*
> *Mas àquele que oferece o agnihotra, cumpre o vaiçvadeva*[70] *e come a seguir – em contentamento, em pureza e fé – o que resta depois que alimentou os que ele deve alimentar, para esse torno-me ambrosia e ele se delicia comigo.*

É da natureza do alimento ser partilhado; não dividi-lo com outrem é "matar sua essência", é destruí-lo para si e para os outros. Tal é a interpretação, materialista e idealista ao mesmo tempo, que o bramanismo deu da caridade e da hospitalidade.[71] A riqueza é produzida para ser dada. Se não houvesse brâmanes para recebê-la, "vã seria a riqueza dos ricos".[72]

> primeiro meio-verso *mamevadattha, mam datthà, mam dattva mamevapsyaya* (verso 3137 = leit. 62, v. 35) pode perfeitamente ser isolado do segundo. Aliás, o verso 3132 o isola antecipadamente (= leit. 62, verso 30): "Como uma vaca corre para seu bezerro, com as tetas cheias deixando cair leite, assim a terra abençoada corre para o doador de terras". **69.** *Baudhayana Dh. su.*, II, 18, contemporâneo evidente não apenas dessas regras de hospitalidade, mas também do Culto do Alimento, do qual se pode dizer que é contemporâneo das formas posteriores da religião védica e que durou até o Vishnuísmo, no qual foi integrado. **70.** Sacrifícios bramânicos da época védica tardia. Cf. *Baudh. Dh. su.*, II, 6, 41 e 42. Cf. *Taittiriya Aranyaka*, VIII, 2. **71.** Toda a teoria é exposta na famosa conversa entre o *rsi* Maitreya e Vyasa, encarnação do próprio K*rsn*a dvaipaayana (*Anuç.*, XIII, 120 e 121). Essa conversa, na qual encontramos vestígios da luta do bramanismo contra o budismo (ver sobretudo verso 5802 = XIII, 120, v. 10), deve ter tido uma importância histórica e faz alusão a uma época em que o krishnaísmo venceu. Mas a doutrina ensinada é claramente a da antiga teologia bramânica, e talvez até a da moral nacional mais antiga da Índia... anterior aos arianos. **72.** Id. ibid., verso 5831 (= leit. 121, v. 11).

> *Aquele que come o alimento sem saber, mata o alimento e, comido, o alimento o mata.*[73]

> *A avareza interrompe o círculo do direito, dos méritos, dos alimentos que renascem perpetuamente uns dos outros.*[74]

Por outro lado, o bramanismo identificou nitidamente nesse jogo de trocas, assim como a propósito do roubo, a propriedade à pessoa. A propriedade do brâmane é o próprio brâmane.

> *A vaca do brâmane é um veneno, uma serpente venenosa,*

diz já o *Veda* dos mágicos.[75] O velho código de Baudhayana[76] proclama: "A propriedade do brâmane mata (o culpado) com os filhos e os netos; o veneno não é (veneno); a propriedade do brâmane é chamada veneno (por excelência)". Ela contém nela mesma sua sanção, por ser o que há de terrível no brâmane. Não há sequer necessidade de que o roubo da propriedade do brâmane seja consciente e intencional. Uma "leitura" de nosso *Parvan*,[77] da seção do *Mahabharata* que mais nos interessa, conta de que maneira N*r*ga, rei dos Yadu, foi transformado em lagarto porque, por culpa de seus subordinados, deu a um brâmane uma vaca que pertencia a um outro brâmane. Aquele que a recebeu de boa fé não quer devolvê-la, nem mesmo em troca de cem mil outras; ela faz parte de sua casa, de seus familiares:

73. Id. ibid., verso 5832 (= 121, v. 12). Deve-se ler *annam*, com a edição de Calcutá, e não *artham* (Bombaim). O segundo meio-verso é obscuro e certamente mal transmitido. No entanto, ele significa alguma coisa. "Esse alimento que ele come, o que faz dele um alimento, é o matador que é morto, o ignorante." Os dois versos seguintes são ainda mais enigmáticos, mas exprimem mais claramente a idéia e fazem alusão a uma doutrina que devia ter um nome, o de um *rsi* (verso 5834 = Id. ibid., 14): "o sábio, o estudioso, ao comer o alimento, faz o alimento renascer mestre – e, por sua vez, o alimento o faz renascer" (5863). "Eis aí o desenvolvimento (das coisas). Pois o mérito de quem dá é o mérito de quem recebe (e vice-versa), pois aqui há uma roda que vai de um lado só." A tradução de Pratâp (Mahâbhârata) é muito parafraseada, mas ela se baseia em excelentes comentários e mereceria ser traduzida (salvo um erro em *evam janayati*, verso 14: é o alimento e não a progênie que é recriado). Cf. = *Ap. Dh su.*, II, 7 e 3. "Quem come antes de seu hóspede destrói o alimento, a propriedade, a descendência, o gado, o mérito de sua família." **74.** Ver mais acima. **75.** *Atharvaveda*, v. 18, 3; cf. Id. ibid., v. 19, 10. **76.** I, 5 e 16 (cf. mais acima a *aeterna auctoritas* da *res* roubada). **77.** Leit. 70. Ela é feita a propósito da doação das vacas (cujo ritual é dado na leitura 69).

Ela é adaptada aos lugares e aos tempos, ela é boa leiteira, tranqüila e muito afeiçoada. Seu leite é doce, precioso e permanente em minha casa (verso 3466). Ela (essa vaca) alimenta um neto meu que está fraco e desmamado. Ela não pode ser dada por mim... (verso 3467).

Do mesmo modo, aquele de quem ela foi retirada não aceita outra. Ela tornou-se a propriedade de dois brâmanes, irrevogavelmente. Entre as duas recusas, o desafortunado rei permanece enfeitiçado, por milhares de anos, pela imprecação que aí estava contida.[78]

Em parte alguma a ligação entre a coisa dada e o doador, entre a propriedade e o proprietário, é mais íntima do que nas regras relativas à doação da vaca.[79] Elas são famosas. Observando-as, alimentando-se de cevada e bosta de vaca, deitando-se no chão, o rei Dharma[80] (a lei), Yudish*t*hira, herói principal da epopéia, tornou-se um "touro" entre os reis. Durante três dias e três noites, o proprietário da vaca a imita e observa o "desejo da vaca".[81] Ele se alimenta exclusivamente das "substâncias da vaca", água, bosta, urina, na primeira das três noites. (Na urina reside *Çri*, a Fortuna.) Na segunda noite, ele se deita no chão com as vacas e, acrescenta o comentário, "sem se apoquentar com a vermina", identificando-se, assim, "em alma única a elas".[82] Quando entra no estábulo, chamando-as com nomes sagrados,[83] ele acrescenta: "a vaca é minha mãe, o touro é meu pai etc." Repetirá a primeira fórmula no ato de doação. E eis chegado o momento solene da transferência. Depois dos louvores das vacas, o doador diz:

78. Verso 14-ss. "A propriedade do brâmane mata como a vaca do brâmane (mata) N*r*ga", verso 3462 (= Id. ibid., 33) (cf. 3519 = leit. 71, v. 36). 79. *Anuç.*, leit. 77, 72; leit. 76. Essas regras são relatadas com um luxo de detalhes um pouco inverossímil e seguramente teórico. O ritual é atribuído a uma escola determinada, a de B*r*haspati (leit. 76). Ele dura três dias e três noites antes do ato e três dias depois; em certas circunstâncias, chega a durar dez dias. (Verso 3532 = leit. 71, 49; verso 3597 = 73, 40; 3517 = 71, 32.) 80. Ele vivia numa constante "dádiva de vacas" (*gavam pradana*), verso 3695 = leit. 76, v. 30. 81. Trata-se aqui de uma verdadeira iniciação das vacas ao doador e do doador às vacas; é uma espécie de mistério, *upanitesu gosu*, verso 3667 (= 76, v. 2). 82. É ao mesmo tempo um ritual de purificação. Ele se livra assim de todo pecado (verso 3673 = leit. 76, v. 8). 83. Sama*n*ga (que tem todos os seus membros), Bahula (grande, gorda), verso 3670 (cf. v. 6042, as vacas disseram: "Bahula, Sama*n*ga. És sem temor, és pacífica, és boas amiga"). A epopéia não esquece de mencionar que esses nomes são os do *Veda*, da *Çruti*. De fato, os nomes sagrados se encontram em *Atharvaveda*, v, 4, 18, versos 3 e 4.

As que vós sois, essas eu sou, transformado neste dia em vossa essência; ao vos dar, eu me dou[84] *(verso 3676).*

E o donatário, ao receber (fazendo o *pratigrahana*),[85] diz:

Movidas (transmitidas) em espírito, recebidas em espírito, glorificai-nos nós dois, vós nas formas de Soma (lunares) e de Ugra (solares)[86] *(verso 3677).*

Outros princípios do direito bramânico nos lembram estranhamente alguns dos costumes polinésios, melanésios e americanos que descrevemos. A maneira de receber a dádiva é curiosamente análoga. O brâmane tem um orgulho invencível. Em primeiro lugar, ele recusa ocupar-se, seja como for, com o mercado. Não deve mesmo aceitar nada que venha dele.[87] Numa economia nacional em que havia cidades, mercados, dinheiro, o brâmane permanece fiel à economia e à moral dos antigos pastores indo-arianos e também à dos agricultores alógenos ou aborígenes das grandes planícies. Conserva inclusive a atitude digna do nobre[88] que se ofende ainda mais com generosidades.[89] Duas "leituras" do *Mahabharata* contam de que maneira os sete *rsi*, os grandes Videntes, e seu bando, em tempo de penúria, quando iam comer o corpo do filho do rei Çibi, recusaram presentes imensos e mesmo as figuras de ouro que lhes oferecia o rei Çaivya Vrsadarbha, respondendo-lhe:

Ó rei, receber dos reis é no começo mel, no final veneno (v. 4459 = Leit. 93, v. 34).

Seguem-se duas séries de imprecações. Toda essa teoria, aliás, é bastante cômica. A casta inteira dos brâmanes, que vive de dádivas, pretende recusá-las.[90] Depois, ela transige e aceita as que foram oferecidas espon-

84. Exatamente: "doador de vós, sou doador de mim". 85. "O ato de tomar": a palavra é rigorosamente equivalente de *accipere*, λαμβάνειν, *take* etc. 86. O ritual prevê que se possa oferecer "vacas em doce de gergelim ou manteiga rançosa", e igualmente vacas "em ouro, prata". Nesse caso, elas eram tratadas como verdadeiras vacas, cf. 3523, 3839. Os ritos, sobretudo os da transação, são então um pouco mais aperfeiçoados. Nomes rituais são dados a essas vacas. Um deles quer dizer "a futura". O convívio com as vacas, "o voto das vacas", é ainda mais rigoroso. 87. *Ap. Dh. su.*, I, 17 e 14, Manu, X, 86-95. O brâmane pode vender o que não foi comprado. Cf. *Ap. Dh. su.*, I, 19, 11. 88. Cf. mais acima /?/, p. 51, n. 2; p. 66, n. 2, Melanésia, Polinésia; p. 1 (Germânia), p. 157, n. 1; *Ap. Dh. su.*, I, 19, 11. 89. Cf. *Anuç.*, leit. 93 e 94. 90. *Ap. Dh. su.*, I, 19 e 13, 3, onde é citada Ka*n*va, outra escola bramânica.

taneamente,[91] para em seguida elaborar longas listas[92] das pessoas de quem, das circunstâncias nas quais e das coisas[93] que se pode aceitar, até admitir tudo em caso de penúria,[94] sob a condição, é verdade, de leves expiações.[95]

É que o vínculo que a dádiva estabelece entre o doador e o donatário é demasiado forte para os dois. Como em todos os sistemas que examinamos anteriormente, e mesmo ainda mais, um está demasiadamente ligado ao outro. O donatário coloca-se na dependência do doador.[96] Por isso o brâmane não deve "aceitar" e muito menos solicitar do rei. Divindade entre as divindades, ele é superior ao rei e se rebaixaria se agisse de outro modo. Do lado do rei, por sua vez, a maneira de dar tem tanta importância quanto o que ele dá.[97]

A dádiva, portanto, é ao mesmo tempo o que se deve fazer, o que se deve receber e o que, no entanto, é perigoso tomar. É que a própria coisa dada forma um vínculo bilateral e irrevogável, sobretudo quando é uma dádiva de alimento. O donatário depende da cólera do doador,[98] e cada um depende do outro. Assim, não se deve comer na casa do inimigo.[99]

Todos os tipos de precauções arcaicas são tomados. Os códigos e as epopéias estendem-se, como sabem estender-se as literaturas hindus, sobre o tema segundo o qual dádivas, doadores, coisas dadas, são termos a considerar relativamente,[100] com especificações e escrúpulos, de modo que não haja nenhuma falta na maneira de dar e de receber. Tudo

91. Manu, IV: 233. **92.** *Gautama Dh. su.*, XVII, 6, 7; Manu, IV, 253. Lista das pessoas de quem o brâmane não pode aceitar, *Gautama*, XVII, 17; cf. Manu, IV, 215 a 217. **93.** Lista das coisas que devem ser recusadas. *Ap.*, I, 18, I; *Gautama*, XVII. Cf. Manu, IV, 247 a 250. **94.** Ver toda a leit. 136 do *Anuç.* Cf. Manu, IV: 250; X: 101, 102. *Ap. Dh. su.*, I, 18, 5-8; 14-15; *Gaut.*, VII, 4, 5. **95.** *Baudh. Dh. su.*, II, 5, 8; IV, 2, 5, A recitação dos Taratsamandi = *Rig Veda*. IX, 58. **96.** "A energia e o brilho dos sábios são diminuídos pelo fato de eles não receberem" (aceitarem, tomarem). "Dos que não querem aceitar, guarda-te, ó rei!", *Anuç.* (v. 2164 = leit. 35, v. 34). **97.** *Gautama*, XVII, 19, 12-ss; *Ap.*, I, 17, 2. Fórmula da etiqueta da dádiva, Manu, VII: 86. **98.** *Krodho hanti yad danam.* "A cólera mata a dádiva", *Anuç.*, 3638 = leit. 75, v. 16. **99.** *Ap.*, II, 6, 19; cf. Manu, III, 5, 8. Com interpretação teológica absurda: nesse caso, "come-se a falta do anfitrião". Essa interpretação se refere à interdição geral que as leis impuseram aos brâmanes de exercer um de seus ofícios essenciais, que eles exercem ainda mas que não deveriam exercer: o de comedores de pecados. Isso quer dizer, em todo caso, que nada de bom resulta da doação, para nenhum dos contratantes. **100.** Renasce-se no outro mundo com a natureza daqueles de quem se aceitou o alimento, ou daqueles de quem se tem o alimento no ventre, ou com a natureza do próprio alimento.

faz parte da etiqueta; não é como no mercado onde, objetivamente, por um preço, adquire-se uma coisa. Nada é indiferente.[101] Contratos, alianças, transmissões de bens, vínculos criados pelos bens transmitidos entre quem dá e quem recebe, essa moralidade econômica leva tudo em conta. A natureza e a intenção dos contratantes, a natureza da coisa dada são indivisíveis.[102] O poeta jurista soube exprimir perfeitamente o que queremos descrever:

Aqui há somente uma roda (girando de um lado só).[103]

3. Direito germânico *(A caução e a dádiva)*

Se as sociedades germânicas não conservaram traços tão antigos e completos[104] de sua teoria da dádiva, elas tiveram um sistema tão claro e desenvolvido de trocas sob a forma de dádivas, voluntárias e obrigatórias, recebidas e retribuídas, que há poucos tão característicos.

101. Toda a teoria está resumida numa leitura que parece recente, *Anuç.*, 131, sob o título expresso de *danadharma* (verso 3 = 6278): "Algumas dádivas, a quem, quando, por quem". É aí que estão bem expostos os cinco motivos da dádiva: o dever, quando se dá aos brâmanes espontaneamente; o interesse ("ele me dá, ele me deu, ele me dará"); o temor ("não pertenço a ele, ele não pertence a mim, ele poderia fazer-me mal"); o amor ("ele me é caro, eu lhe sou caro" e "ele me dá sem demora"); a piedade ("ele é pobre e se contenta com pouco"). Ver também leit. 37. **102.** Seria oportuno também estudar o ritual pelo qual se purifica a coisa dada, mas que evidentemente é um meio de separá-la do doador. Ela é aspergida com água, com o auxílio de um talo de erva *kuça* (em relação ao alimento, ver *Gaut.*, v. 21, 18 e 19, *Ap.* II, 9, 8. Cf. a água que purifica da dívida, *Anuç.*, leit. 69, verso 21 e comentários de Prâtap (*ad locum*: 313). **103.** Verso 5834, ver mais acima /?/, p. 147, n. 2. **104.** Os fatos são conhecidos por monumentos bastante tardios. A redação dos cantos do *Eda* é bem posterior à conversão dos escandinavos ao cristianismo. Mas, em primeiro lugar, a época da tradição pode ser muito diferente da da redação; a seguir, mesmo a época da forma mais antigamente conhecida da tradição pode ser muito diferente da da instituição. Há aí dois princípios de crítica, que o crítico não deve nunca perder de vista. No nosso caso, não há nenhum perigo em servir-se desses fatos. Primeiro, porque uma parte das dádivas tão importantes no direito que descrevemos figura entre as primeiras instituições germânicas por nós conhecidas. É o próprio Tácito que nos descreve duas delas: as dádivas por motivo de casamento, e a maneira pela qual elas retornam à família dos doadores (*Germania*, XVIII, num curto capítulo sobre o qual voltaremos a falar); e as dádivas nobres, sobretudo as do chefe ou feitas ao chefe (*Germania*, XV). Depois, se esses costumes se conservaram por tempo suficiente para que pudéssemos encontrar tais vestígios, é que eles eram sólidos e haviam espalhado fortes raízes em toda a alma germânica.

A civilização germânica, igualmente, existiu por muito tempo sem mercados.[105] Permaneceu essencialmente feudal e camponesa; nela, a noção e mesmo as palavras preço de compra e venda parecem ser de origem recente.[106] Mais antigamente, ela desenvolveu ao extremo todo o sistema do potlatch, mas sobretudo o sistema das dádivas. Na medida – e esta era bastante grande – em que os clãs no interior das tribos, as grandes famílias indivisas no interior dos clãs,[107] e em que as tribos entre si, os chefes entre si e mesmo os reis entre si viviam moral e economicamente fora das esferas fechadas do grupo familiar, era sob a forma da dádiva e da aliança, por meio de penhores e reféns, festins e presentes, tão grandes quanto possível, que eles se comunicavam e se ajudavam. Vimos mais acima toda a litania dos presentes recebidos no *Havamál*. Além dessa bela passagem do *Eda*, indicaremos três fatos.

Um estudo aprofundado do riquíssimo vocabulário alemão das palavras derivadas de *geben* e *gaben* ainda não foi feito.[108] Elas são extraordinariamente numerosas: *Ausgabe*, *Algabe*, *Angabe*, *Hingabe*, *Liebesgabe*, *Morgengabe*, a tão curiosa *Trostgabe* (nosso prêmio de consolação), *widergeben* e *wiedergeben*; o estudo de *Gift*, *Mitgift* etc., e o estudo das instituições que são designadas por essas palavras também ainda está por fazer.[109] Em compensação, todo o sistema dos presentes, oferendas, sua importância na tradição e no folclore, inclusive a obrigação de retribuir, são admiravelmente descritos por Richard Meyer num dos mais delicio-

105. Ver Schrader e as referências que ele indica, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, s. v. *Markt*, *Kauf*. **106.** Sabe-se que a palavra *Kauf* e todos os seus derivados vêm do latim *caupo*, mercador. A incerteza do sentido das palavras *leihen*, *lehnen*, *lohn*, *bürgen*, *borgen* etc. é bem conhecida e prova que seu emprego técnico é recente. **107.** Não levantamos aqui a questão da *geschlossene Hauswirtschaft*, da economia fechada, de Bücher 1893. Para nós, é um problema mal colocado. Assim que houve dois clãs numa sociedade, eles necessariamente fizeram trocas e contratos entre si, ao mesmo tempo de suas mulheres (exogamia), de seus ritos, de seus bens, ao menos em certas épocas do ano e em certas ocasiões da vida. No resto do tempo, a família, geralmente muito restrita, vivia fechada em si mesma. Mas jamais houve um tempo em que ela vivesse sempre assim. **108.** Ver essas palavras no Kluge e nos outros dicionários etimológicos das diferentes línguas germânicas. Ver von Amira, sobre *Abgabe*, *Ausgabe*, *Morgengabe* (*Hdb.* de Hermann Paul) (páginas citadas no índice). **109.** Os melhores trabalhos são ainda J. Grimm 1864-71, II: 174; e Brunner *Deutsche Rechtsbegriffe besch* (s/d.). Ver ainda Grimm 1899, I: 246, cf. p. 297, sobre *Bete* = *Gabe*. A hipótese de que se teria passado da dádiva incondicional a uma dádiva obrigatória é inútil. Sempre houve duas espécies de dádivas, e sobretudo as duas sempre estiveram misturadas no direito germânico.

sos trabalhos de folclore que conhecemos.[110] Apenas nos referimos a ele, retendo por ora somente suas finas observações sobre a força do vínculo que obriga, o *Angebinde* constituído pela troca, a oferta, a aceitação dessa oferta e a obrigação de retribuir.

Aliás, há uma instituição que persistia até bem pouco tempo, que persiste ainda certamente na moral e na prática econômica das aldeias alemãs, e que tem uma importância extraordinária do ponto de vista econômico: é o *Gaben*,[111] estrito equivalente do *adanam* hindu. Por ocasião do batismo, da comunhão, do noivado, do casamento, os convidados – na maioria das vezes a aldeia inteira –, depois do banquete de núpcias, por exemplo, ou no dia anterior – ou no dia seguinte –, oferecem presentes de núpcias cujo valor geralmente ultrapassa em muito o custo das bodas. Em algumas localidades alemãs, é esse *Gaben* que constitui inclusive o dote da noiva, a ela oferecido na manhã do dia de casamento e que tem o nome de *Morgengabe*. Em alguns lugares, a generosidade dessas dádivas é um voto de confiança na fertilidade do jovem casal.[112] O estabelecimento de relações nas núpcias, os presentes diversos que padrinhos e madrinhas darão em vários momentos da vida, para qualificar e ajudar (*Helfete*) os afilhados, são igualmente importantes. Reconhecemos o tema que é familiar ainda a nossos costumes, a nossos contos e lendas de convite para festa e de maldição dos não convidados, de bênção e generosidade dos convidados, sobretudo quando são fadas.

Uma segunda instituição tem a mesma origem. É a necessidade da caução em todo tipo de contratos germânicos.[113] A própria palavra francesa *gage*, que possui os significados de caução, penhor, prenda, salário, vem

110. Meyer 1898: 18-ss. **111.** Ver E. Meyer 1898: 115, 168, 181, 183 etc. Todos os manuais de folclore germânico (Wuttke etc.) podem ser consultados sobre a questão. **112.** Aqui encontramos uma outra resposta à questão colocada (ver mais acima) por M. van Ossenbruggen, sobre a natureza mágica e jurídica do "preço da noiva". Ver a notável teoria das relações entre as diversas prestações feitas aos esposos e pelos esposos no Marrocos, em Westermarck 1914: 361-ss, e as partes do livro citadas a esse respeito. **113.** No que segue, não confundamos as cauções com as arras, embora estas, de origem semítica – como o indica o nome em grego e em latim –, fossem conhecidas tanto do direito germânico recente como dos nossos. Em certos costumes, inclusive, elas se confundiram com as antigas dádivas e, por exemplo, o *Handgeld* se diz "*Harren*" em alguns dialetos do Tirol. Também não nos preocupamos em mostrar a importância da noção de caução em matéria de casamento. Apenas assinalamos que, nos dialetos germânicos, o "preço de compra" tem ao mesmo tempo os nomes de *Pfand*, *Wetten*, *Trugge* e *Ehethalter*.

de *wadium* (cf. o inglês *wage*, salário). Huvelin[114] já mostrou que o *wadium* germânico[115] fornecia um meio de compreender o vínculo dos contratos e o aproximava do *nexum* romano. De fato, como interpreta Huvelin, a caução aceita permite aos contratantes do direito germânico agir um sobre o outro, já que um possui algo do outro, já que o outro, tendo sido proprietário da coisa, pode tê-la enfeitiçado, e já que a caução, com freqüência um objeto cortado em dois, era guardada em metade por cada um dos dois contratantes. Mas a essa explicação é possível sobrepor outra mais próxima. A sanção mágica pode intervir, ela não é o único vínculo. A própria coisa, dada e comprometida na caução, é, por sua virtude mesma, um vínculo. Antes de mais nada, a caução é obrigatória. Em direito germânico, todo contrato, toda venda ou compra, empréstimo ou depósito, compreende uma constituição de caução; dá-se ao outro contratante um objeto, em geral de pouco valor, uma luva, uma moeda (*Treugeld*), uma faca – entre nós, ainda, alfinetes – que serão devolvidos por ocasião do pagamento da coisa fornecida. Huvelin já observa que a coisa é de pequeno valor e, geralmente, pessoal; ele aproxima com razão esse fato do tema do "penhor de vida", do "*life-token*".[116] Com efeito, a coisa assim transmitida é inteiramente carregada da individualidade do doador. O fato de ela estar nas mãos do donatário obriga o contratante a executar o contrato, a redimir-se resgatando a coisa. Assim, o *nexum* está nessa coisa e não apenas nos atos mágicos, nem tampouco apenas nas formas solenes do contrato, nas palavras, juramentos e ritos recíprocos, no aperto de mãos; está nela do mesmo modo que está nos escritos, nos "atos" de valor mágico, nas "talhas" em que cada lado guarda sua parte, nas refeições em comum em que cada um participa da substância do outro.

Aliás, dois aspectos da *wadiatio* provam essa força da coisa. Em primeiro lugar, a caução não apenas obriga e vincula, mas também compromete a honra,[117] a autoridade, o "*mana*" daquele que a fornece.[118]

114. Huvelin *A.S.*, v. 9: 29-ss. Cf. Kovalewski 1893: 111-ss. **115.** Sobre o *wadium* germânico, pode-se também consultar: Thévenin s/d., IV: 72; Grimm 1899, I: 209-13; von Amira 1882; von Amira, in *Hdb.* de Hermann Paul, I: 254 e 248. – Sobre a *wadiatio*, cf. Davy *A.S.*, XII: 522-ss. **116.** Huvelin op.cit.: 31. **117.** Brissaud, *Manuel d'Histoire du Droit français*, 1904: 1381. **118.** Huvelin op.cit.: 31, n. 4, interpreta esse fato exclusivamente por uma degenerescência do rito mágico primitivo que teria se tornado um simples tema de moralidade. Mas essa interpretação é parcial, inútil (ver mais acima p. 97, n. 1 /?/), e não exclui a que propomos.

Este permanece numa posição inferior enquanto não tiver se liberado de seu compromisso-aposta. Pois a palavra *wette*, *wetten*,[119] que o *wadium* das leis traduz, tem tanto o sentido de "aposta" quanto o de "caução". É o prêmio de um concurso e a sanção de um desafio, ainda mais imediatamente que um meio de obrigar o devedor. Enquanto o contrato não estiver terminado, ele é como o perdedor da aposta, o segundo na corrida, e assim perde mais do que participa, mais do que aquilo que terá de pagar; sem contar que se expõe a perder o que recebeu e que o proprietário reivindicará enquanto a caução não tiver sido retirada. – O outro aspecto demonstra o perigo que há em receber a caução. Pois não é somente quem dá que se compromete, quem recebe também se obriga. Do mesmo modo que o donatário das ilhas Trobriand, ele desconfia da coisa dada. Assim esta lhe é lançada aos pés,[120] quando é uma *festuca notata*,[121] carregada de caracteres rúnicos e de entalhes – quando é uma talha da qual conserva ou não uma parte –, e ele a recebe no chão ou em seu peito (*in laisum*), e não na mão. Todo o ritual tem a forma do desafio e da desconfiança, exprimindo um e outra. Em inglês, aliás, mesmo hoje, *throw the gage* equivale a *throw the gauntlet*. É que a caução, como a coisa dada, contém perigo para os dois "co-respondentes".

E eis aqui o terceiro fato. O perigo que a coisa dada ou transmitida representa não se percebe em parte alguma melhor, certamente, do que no antiquíssimo direito e nas antiquíssimas línguas germânicas. Isso explica o sentido duplo da palavra *gift* no conjunto dessas línguas – dádiva, de um lado, e veneno, de outro. Em outro estudo examinamos a história semântica dessa palavra.[122] O tema da dádiva funesta, do presente ou do

119. Sobre o parentesco das palavras *wette*, *wedding*, voltaremos a falar. A anfibologia da aposta e do contrato é marcada mesmo em francês, por exemplo: *se défier* [desconfiar] e *défier* [desafiar]. **120.** Huvelin op.cit.: 36, n. 4. **121.** Sobre a *festuca notata*, v. Heusler 1885, I: 76-ss; Huvelin: 33, nos parece ter negligenciado o costume das talhas. **122.** Mauss 1924c. Perguntaram-nos por que não examinamos a etimologia *gift*, tradução do latim *dosis*, ele próprio transcrição do grego δόσισ, dose, dose de veneno. Essa etimologia supõe que os dialetos em alto e baixo alemão teriam reservado um nome erudito a uma coisa de uso vulgar, o que não é a lei semântica habitual. Além disso, seria preciso também explicar a escolha da palavra *gift* para essa tradução e o tabu lingüístico inverso que pesou sobre o sentido de "dádiva" dessa palavra, em certas línguas germânicas. Enfim, o emprego latino e sobretudo grego da palavra *dosis* no sentido de veneno prova que, também entre os antigos, houve associações de idéias e regras morais do tipo daquelas que descrevemos. Aproximamos a incerteza do sentido de *gift* da do latim *venenum*, da de φίλτρον e de φάρμακου; seria >

bem que se transforma em veneno é fundamental no folclore germânico. O ouro do Reno é fatal a seu conquistador, a taça de Hagen é fúnebre para o herói que bebe nela; milhares de contos e romances desse gênero, germânicos e célticos, ainda dominam nossa sensibilidade. Citemos apenas a estrofe pela qual um herói do *Eda*,[123] Hreidmar, responde à maldição de Loki:

> *Deste-me presentes,*
> *Mas não me deste presentes de amor,*
> *Não deste com um coração bondoso.*
> *Já terias perdido tua vida*
> *Se eu soubesse antes o perigo.*

Direito céltico

Uma outra família de sociedades indo-européias conheceu certamente essas instituições: são os povos célticos. Hubert e eu começamos a provar essa asserção.[124]

Direito chinês

Por fim, uma grande civilização, a chinesa, conservou, dos tempos arcaicos, precisamente o princípio de direito que nos interessa: ela reconhece o vínculo indissolúvel de toda coisa com o proprietário original. Mesmo hoje, um indivíduo que vendeu um de seus bens,[125] inclusive móvel, conserva por toda a vida, contra o comprador, uma espécie de direito de "chorar seu bem". O padre Hoang consignou modelos desses "bilhetes de gemido" que o vendedor remete ao comprador.[126] É uma espécie de direito de sucessão sobre a coisa, misturado a um direito de sucessão sobre a pessoa, e que o vendedor exige mesmo muito tempo depois que a coisa entrou definitivamente noutros patrimônios, e depois que todos os termos do contrato "irrevogável" foram executados. Pela coisa transmitida, mesmo se ela é fungível, a aliança contraída não é momentânea, e os contratantes são supostos em perpétua dependência.

Em moral anamita [região do Vietnã], aceitar um presente é perigoso. Westermarck,[127] que assinala esse último fato, entreviu uma parte de sua importância.

> preciso acrescentar a aproximação (Bréal, *Mélanges...*, t. III: 410) de *venia, venus, venenum* a *vanati* (sânscrito, dar prazer) e a *gewinnen, win* (ganhar). Convém também corrigir um erro de citação. Aulo Gelo discorreu sobre essas palavras, mas não é ele que cita Homero (cf. *Odyssée*, IV: 226); é Gaio, o jurista, em seu livro sobre as *Doze Tábuas* (*Digeste*, L, XVI, *De verb. sign.*, 236). **123.** Reginsmal, 7. Os deuses mataram Otr, filho de Hreidamar, e foram obrigados a se redimir cobrindo de ouro a pele de Otr. Mas o deus Loki amaldiçoa esse ouro e Hreidmar responde na estrofe citada. Devemos essa indicação a Maurice Cahen, que observa no verso 3: "com um coração benevolente" é a tradução clássica: *af heilom hug* significa, na verdade, "com uma disposição de espírito que traz felicidade". **124.** Ver em *Le Suicide du chef Gaulois*, trabalho que aparecerá num próximo número da *Revue Celtique* com as notas de Hubert. **125.** O direito chinês dos imóveis, como o direito germânico e como o antigo direito francês, conhecem tanto a venda com possibilidade de devolução quanto os > direitos que têm os parentes – considerados de forma bastante ampla – de resgatar os bens imobiliários vendidos que não deveriam ter saído da herança, o que é chamado de reivindicação de linhagem. Ver Hoang (Variétés sinologiques) 1897: 8-9. Mas não levamos em grande consideração esse fato: a venda definitiva do solo é, na história humana, e na China em particular, algo bastante recente; mesmo no direito romano, e nos antigos direitos germânico e francês, ela foi cercada de tantas restrições, provenientes do comunismo doméstico e do apego profundo da família ao solo e do solo à família, que a prova seria demasiado fácil; sendo a família o lar e a terra, é normal que a terra escape ao direito e à economia do capital. Na realidade, as velhas e novas leis do "*homestead*" e as leis francesas mais recentes sobre o "bem de família impenhorável" são uma persistência do estado antigo e um retorno a ele. Falamos, portanto, sobretudo dos bens móveis. **126.** Ver Hoang ibid.: 10, 109, 133. – Devo a indicação desses fatos ao obséquio dos srs. Mestre e Granet, que aliás os constataram, eles próprios, na China. **127.** Westermarck 1906, v. I: 594. Westermarck percebeu que havia um problema do gênero daquele que tratamos, mas apenas o tratou do ponto de vista do direito da hospitalidade. No entanto, convém ler suas observações muito importantes sobre o costume marroquino do *ar* (sacrifício penoso do suplicante, id. ibid.: 386) e sobre o princípio "Deus e a comida lhe pagarão" (expressões notavelmente idênticas às do direito hindu). Ver id. 1914: 365; cf. *Anthr. Ess. E. B. Tylor*: 373-ss.

IV. Conclusão

1. Conclusões de moral

É possível estender essas observações a nossas sociedades.

Uma parte considerável de nossa moral e de nossa própria vida permanece estacionada nessa mesma atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam. Felizmente, nem tudo ainda é classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas possuem ainda um valor sentimental além de seu valor venal, se é que há valores que sejam apenas desse gênero. Restam ainda pessoas e classes que mantêm ainda os costumes de outrora e quase todos nos curvamos a eles, ao menos em certas épocas do ano ou em certas ocasiões.

A dádiva não retribuída ainda torna inferior quem a aceitou, sobretudo quando é recebida sem espírito de reciprocidade. Não se sai do domínio germânico ao lembrar o curioso ensaio de Emerson, *On Gifts and Presents*.[1] A caridade é ainda ofensiva para quem a aceita,[2] e todo o esforço de nossa moral tende a suprimir o patronato inconsciente e injurioso do rico "esmoler".

O convite deve ser retribuído, assim como a "cortesia". Vemos aqui, na prática, o vestígio da antiga tradição, a dos velhos potlatch nobres, e vemos também aflorar os motivos fundamentais da atividade humana: a emulação entre indivíduos do mesmo sexo,[3] esse "imperialismo intrínseco" dos homens; fundo social, de um lado, fundo animal e psicológico, de outro, eis o que se afigura. Nessa vida à parte que é nossa vida social, nós mesmos não podemos "ficar em dívida", como ainda costumamos dizer. É preciso retribuir mais do que se recebeu. A "devolução" é sempre maior e mais cara. Assim, uma família aldeã de nossa infância, em Lorraine, que se restringia à vida mais modesta em tempos comuns,

1. *Ensaios*, 2ª série, v. 2. Cf. Alcorão, Surata II, 265; cf. Kohler, in *Jewish Encyclopaedia*, I: 465. 3. William James 1890, II: 409.

arruinava-se por seus hóspedes por ocasião de festas patronais, casamento, comunhão ou enterro. É preciso ser "grande senhor" nessas ocasiões. Pode-se mesmo dizer que uma parte de nosso povo age desse modo constantemente, gastando à farta quando se trata de seus hóspedes, de suas festas, de seus presentes de Ano Novo.

O convite deve ser feito e deve ser aceito. Temos ainda esse costume, mesmo em nossas corporações liberais. Há não mais que cinqüenta anos, talvez ainda recentemente, em algumas partes da Alemanha e da França, toda a aldeia participava da festa de casamento; a abstenção de alguém era um mau sinal, presságio e prova de inveja, de "azar". Na França, em muitas localidades, todos participam ainda da cerimônia. Na Provença, por ocasião do nascimento de uma criança, cada um traz ainda seu ovo e outros presentes simbólicos.

As coisas vendidas têm ainda uma alma, são ainda seguidas pelo antigo proprietário e o seguem. Num vale dos Vosges, em Cornimont, o seguinte costume era corrente há não muito tempo e talvez se conserve em algumas famílias: para que os animais comprados esquecessem o antigo dono e não fossem tentados a retornar à "casa deles", fazia-se uma cruz no alto da porta do estábulo, guardava-se o cabresto do vendedor, e oferecia-se-lhes sal na mão. Em Raon-aux-Bois, dava-se-lhes uma fatia de manteiga que se fizera girar três vezes na cremalheira, oferecendo-a depois com a mão direita. Trata-se, é verdade, de eqüinos e bovinos, animais que fazem parte da família, o estábulo sendo uma extensão da casa. Mas muitos outros costumes franceses indicam que é preciso separar a coisa vendida do vendedor, por exemplo: golpear a coisa vendida, chicotear a ovelha que se vende etc.[4]

Pode-se mesmo dizer que toda uma parte do direito, direito dos industriais e dos comerciantes, acha-se em conflito com a moral. Os preconceitos econômicos do povo, dos produtores, provêm de sua firme vontade de acompanhar a coisa que eles produziram, e da aguda sensação de que seu trabalho é revendido sem que eles participem do lucro.

Em nossos dias, os velhos princípios reagem contra os rigores, as abstrações e as inumanidades de nossos códigos. Desse ponto de vista,

4. Kruyt 1923 cita fatos desse gênero nas Celebes, p. 12. Cf. id. 1912, LXIII, 2; p. 209, rito da introdução do búfalo no estábulo; p. 296, ritual da compra do cão que se compra membro a membro, parte do corpo após parte do corpo, e no alimento do qual se cospe; p. 281, o gato não é vendido sob nenhum pretexto, mas se empresta etc.

pode-se dizer que uma parte de nosso direito em gestação e certos costumes, mais recentes, consistem em voltar atrás. E essa reação contra a insensibilidade romana e saxônica de nosso regime é perfeitamente saudável e forte. Alguns novos princípios de direito e de costume podem ser interpretados desse modo.

Foi preciso um longo tempo para reconhecer a propriedade artística, literária e científica, para além do ato brutal da venda do manuscrito, da primeira máquina ou da obra de arte original. De fato, as sociedades não têm grande interesse em reconhecer aos herdeiros de um autor ou inventor, esse benfeitor humano, mais do que alguns direitos sobre as coisas criadas pelo interessado; proclama-se de bom grado que elas são o produto tanto do espírito coletivo quanto do espírito individual; todos desejam que elas caiam o mais rápido possível no domínio público ou na circulação geral das riquezas. No entanto, o escândalo da valorização de pinturas, esculturas e objetos de arte, ainda em vida dos artistas e de seus herdeiros imediatos, inspirou uma lei francesa, de setembro de 1923, que dá ao artista e a seus herdeiros um direito de sucessão, sobre as valorizações sucessivas nas vendas sucessivas de suas obras.[5]

Toda a nossa legislação de previdência social, esse socialismo de Estado já realizado, inspira-se no seguinte princípio: o trabalhador deu sua vida e seu trabalho à coletividade, de um lado, a seus patrões, de outro, e, se ele deve colaborar na obra da previdência, os que se beneficiaram de seus serviços não estão quites em relação a ele com o pagamento do salário, o próprio Estado, que representa a comunidade, devendo-lhe, com a contribuição dos patrões e dele mesmo, uma certa seguridade em vida, contra o desemprego, a doença, a velhice e a morte.

Mesmo costumes recentes e engenhosos, como as caixas de assistência familiar que os industriais franceses propuseram, livre e vigorosamente, em favor dos operários encarregados de família, respondem espontaneamente a essa necessidade de vincular os próprios indivíduos, de levar em conta seus encargos e os graus de interesse material e moral que esses encargos representam.[6] Associações análogas funcionam na Alemanha e na Bélgica com idêntico sucesso. – Na Grã-Bretanha, nesta época de terrível e longo desemprego afetando milhões de operários, esboça-se todo um movimento em favor de garantias contra o desemprego, que seriam obrigatórias e organizadas por corporações. As cidades e o Estado estão cansados de arcar com essas imensas despesas, os pagamentos aos sem trabalho, cuja causa se deve apenas às indústrias e às condições gerais do mercado. Assim, economistas destacados, capitães de indústria (Mr. Pybus, sir Lynden Macassey), agem para que as próprias empresas organizem caixas de desemprego por corporação, façam elas mesmas esses sacrifícios. Eles gostariam, em suma, de integrar o custo da seguridade operária, da defesa contra a falta de trabalho, nos custos gerais de cada indústria em particular.

Toda essa moral e essa legislação correspondem, a nosso ver, não a uma perturbação, mas a um retorno ao direito.[7] Por um lado, vê-se despontar e entrar nos fatos a moral profissional e o direito corporativo. Essas caixas de compensação, essas sociedades mútuas que os grupos industriais formam em favor dessa ou daquela obra corporativa, não incorrem em nenhum vício, aos olhos de uma moral pura, exceto pelo fato de sua gestão ser puramente patronal. Ademais, são grupos que agem: o Estado, as comunas, os estabelecimentos públicos de assistência, as caixas de aposentadoria, de poupança, as cooperativas, o patronato, os assalariados; todos estão associados, por exemplo na legislação social da Alemanha, da Alsácia-Lorena; e amanhã, na previdência social francesa, todos o estarão igualmente. Voltamos portanto a uma moral de grupos.

Por outro lado, trata-se de indivíduos dos quais o Estado e seus subgrupos querem cuidar. A sociedade quer reencontrar a célula social.

5. Essa lei não é inspirada no princípio da ilegitimidade dos benefícios feitos pelos detentores sucessivos. Ela é pouco aplicada. A legislação soviética sobre a propriedade literária e suas variações são bastante curiosas de estudar desse mesmo ponto de vista: de início, tudo foi nacionalizado; depois, percebeu-se que com isso o artista vivo era prejudicado e que assim não se criavam suficientes recursos para o monopólio nacional de edição. Resolveu-se então restabelecer os direitos autorais, mesmo para os clássicos mais antigos, os de domínio público, os anteriores às leis que, na Rússia, protegiam os escritores. Agora, dizem, os Sovietes adotaram uma lei de tipo moderno. Na realidade, nessas matérias os Sovietes hesitam, como nossa moral, e não sabem muito bem por que direito optar, direito da pessoa ou direito sobre as coisas.

6. Pirou já fez observações desse gênero. **7.** É desnecessário dizer que não preconizamos aqui nenhuma destruição. Os princípio de direito que presidem ao mercado, à compra e à venda, que são a formação indispensável da formação do capital, devem e podem subsistir ao lado de princípios novos e dos princípios mais antigos. No entanto, o moralista e o legislador não devem se deixar deter por supostos princípios de direito natural. Por exemplo, convém considerar a distinção entre o direito real e o direito pessoal apenas como uma abstração, um resumo teórico de alguns de nossos direitos. Deve-se deixá-la subsistir, mas isolada em seu canto.

Ela procura, cerca o indivíduo, num curioso estado de espírito, no qual se misturam o sentimento dos direitos que ele possui e outros sentimentos mais puros – de caridade, de "serviço social", de solidariedade. Os temas da dádiva, da liberdade e da obrigação na dádiva, da liberalidade e do interesse que há em dar, reaparecem entre nós, como um motivo dominante há muito esquecido.

Mas não basta constatar o fato, é preciso deduzir dele uma prática, um preceito de moral. Não basta dizer que o direito está em via de desembaraçar-se de algumas abstrações: distinção do direito real e do direito pessoal; que está em via de acrescentar outros direitos ao direito brutal da venda e do pagamento dos serviços. É preciso dizer que essa revolução é boa.

Em primeiro lugar, voltamos, e é preciso voltar, a costumes de "dispêndio nobre". É preciso que, como em países anglo-saxões, como em muitas outras sociedades contemporâneas, selvagens e altamente civilizadas, os ricos voltem – de maneira livre e também obrigatória – a se considerar como espécies de tesoureiros de seus concidadãos. As civilizações antigas – das quais saíram as nossas – tinham, umas, o jubileu, outras as liturgias, coregias e trierarquias, as sissítuas (banquetes em comum), as despesas obrigatórias do edil e dos cônsules. Teremos que remontar a leis desse gênero. A seguir, é preciso mais preocupação com o indivíduo, sua vida, sua saúde, sua educação – o que é rentável, aliás –, sua família e o futuro desta. É preciso mais boa fé, sensibilidade e generosidade nos contratos de arrendamento de serviços, de locação de imóveis, de venda de gêneros alimentícios necessários. E será preciso que se encontre o meio de limitar os frutos da especulação e da usura.

No entanto, é preciso que o indivíduo trabalhe. Ele tem que ser forçado a contar mais consigo do que com os outros. Por outro lado, é preciso que ele defenda seus interesses, pessoalmente e em grupo. O excesso de generosidade e o comunismo lhe seriam tão prejudiciais, e para a sociedade, quanto o egoísmo de nossos contemporâneos e o individualismo de nossas leis. No *Mahabharata*, um gênio maléfico dos bosques explica a um brâmane que dava em excesso e sem propósito: "Eis por que és magro e pálido". A vida de monge e a de Shylock* devem ser

* Personagem do *Mercador de Veneza* de Shakespeare. Usurário implacável e sem coração. [N.T.]

igualmente evitadas. Essa nova moral consistirá, seguramente, numa boa e média mistura de realidade e ideal.

Assim, pode-se e deve-se voltar ao arcaico, ao elementar; serão redescobertos motivos de vida e de ação que numerosas sociedades e classes ainda conhecem: a alegria de doar em público; o prazer do dispêndio artístico generoso; o da hospitalidade e da festa privada e pública. A previdência social, a solicitude das cooperativas, do grupo profissional, de todas essas pessoas morais que o direito inglês honra com o nome de "-Friendly Societies", valem mais que o simples seguro pessoal que o nobre garantia a seu capataz, mais que a vida mesquinha que o salário pago pelo patrão assegura, e mais até que a poupança capitalista – baseada apenas num crédito variável.

É possível mesmo conceber o que seria uma sociedade em que reinassem tais princípios. Nas profissões liberais de nossas grandes nações já funcionam, em certo grau, uma moral e uma economia desse gênero. Nelas, a honra, o desprendimento, a solidariedade corporativa não são uma palavra vã, nem contrariam as necessidades do trabalho. Humanizemos do mesmo modo os outros grupos profissionais e aperfeiçoemos ainda mais estes. Será um grande progresso, que Durkheim várias vezes preconizou.

Com isso se voltará, em nossa opinião, ao fundamento constante do direito, ao princípio mesmo da vida social normal. Convém que o cidadão não seja nem demasiado bom e subjetivo demais, nem demasiado insensível e realista demais. É preciso que ele tenha um senso agudo de si mesmo mas também dos outros, da realidade social (e haverá, nesses fatos de moral, uma outra realidade?). Ele deve agir levando em conta a si, os subgrupos e a sociedade. Essa moral é eterna; é comum às sociedades mais evoluídas, às do futuro próximo, e às sociedades menos educadas que possamos imaginar. Tocamos a pedra fundamental. Nem mesmo falamos mais em termos de direito, falamos de homens e de grupos de homens, porque são eles, é a sociedade, são sentimentos de homens de carne, osso e espírito que agem o tempo todo e agiram em toda parte.

Demonstremos isso. O sistema que propomos chamar o sistema das prestações totais, de clã a clã – aquele no qual indivíduos e grupos trocam tudo entre si – constitui o mais antigo sistema de economia e de di-

reito que podemos constatar e conceber. Ele forma o fundo sobre o qual se destacou a moral da dádiva-troca. Ora, guardadas as proporções, ele é exatamente do mesmo tipo que aquele para o qual gostaríamos de ver nossas sociedades se dirigirem. Para fazer compreender essas longínquas fases do direito, eis aqui dois exemplos tomados de sociedades extremamente diversas.

Num *corroboree* (dança dramática pública) de Pine Mountain[8] (centro-oriental do Queensland, Austrália), cada indivíduo entra, um de cada vez, no lugar consagrado, segurando na mão seu propulsor de lança e deixando a outra nas costas; ele lança sua arma num círculo na outra extremidade do terreiro de dança, nomeando ao mesmo tempo, em voz alta, o lugar de onde vem, por exemplo: "Kunyan é minha terra";[9] fica parado algum tempo e, enquanto isso, seus amigos "põem um presente" – uma lança, um bumerangue, uma outra arma – em sua outra mão. "Um bom guerreiro pode assim receber mais do que sua mão pode segurar, sobretudo se tem filhas por casar."[10]

Na tribo dos Winnebago (tribo sioux), os chefes de clãs dirigem a seus confrades,[11] chefes dos outros clãs, discursos muito característicos, modelos da etiqueta[12] difundida em todas as civilizações dos índios da América do Norte. Cada clã cozinha alimentos, prepara tabaco para os representantes dos outros clãs, por ocasião da festa do clã. Eis aqui, por exemplo, fragmentos dos discursos do chefe do clã das Serpentes:[13] "Eu vos saúdo; pois é; que outra coisa eu poderia dizer? Sou um pobre homem sem valor e vos lembrastes de mim. Pois é... Pensastes nos espíritos e viestes sentar comigo... Vossos pratos logo estarão cheios, assim volto a vos saudar, a vós, humanos que tomais o lugar dos espíritos etc.". E, quando cada um dos chefes comeu e foram feitas as oferendas de tabaco no fogo, a fórmula final expõe o efeito moral da festa e de todas as suas prestações: "Eu vos agradeço ter vindo ocupar esse assento, eu vos sou grato. Vós me encorajastes... As bênçãos de vossos avós (que tiveram revelações e que encarnais) são iguais às dos espíritos. É bom que

8. Roth 1902a: 23. **9.** Esse anúncio do nome do clã que chega é um costume muito geral em todo o Leste australiano e está ligado ao sistema da honra e da virtude do nome. **10.** Fato notável, que faz pensar que se contraem então compromissos matrimoniais por meio da troca de presentes. **11.** Radin 1913-14: 320-ss. **12.** Ver art. "Etiqueta", *Handbook of American Indians*, de Hodge. **13.** P. 326; por exceção, dois dos chefes convidados são membros do clã da Serpente. Podem ser comparados os discursos exatamente sobreponíveis de uma festa funerária (tabaco), Tlingit, Swanton 1909: 372.

tenhais participado de minha festa. Isso deve ser, porque nossos anciãos disseram: 'Vossa vida é frágil e só podeis ser fortalecidos pelo Conselho dos Bravos'. Vós me aconselhastes... Isso é vida para mim".

Assim, de uma ponta à outra da evolução humana, não há duas sabedorias. Que adotemos então como princípio de nossa vida o que sempre foi um princípio e sempre o será: sair de si, dar, de maneira livre e obrigatória; não há risco de nos enganarmos. Um belo provérbio maori diz:

Ko Maru kai atu
Ko Maru kai mai
ka ngohe ngohe.

"Dá tanto quanto tomas, tudo estará muito bem."[14]

2. Conclusões de sociologia econômica e de economia política

Esses fatos não esclarecem apenas nossa moral e não ajudam apenas a dirigir nosso ideal; do ponto de vista deles, pode-se analisar melhor os fatos econômicos mais gerais, essa análise podendo inclusive ajudar a entrever melhores procedimentos de gestão aplicáveis a nossas sociedades.

Em diversos momentos, viu-se o quanto a economia da troca-dádiva estava longe de inserir-se nos quadros da economia supostamente natural, do utilitarismo. Esses fenômenos consideráveis da vida econômica de todos os povos – digamos, para maior clareza, que eles são bons representantes da grande civilização neolítica – e as sobrevivências consideráveis dessas tradições, nas sociedades próximas de nós ou nos costumes das nossas, escapam aos esquemas geralmente apresentados pelos raros economistas que quiseram comparar as diversas economias conhecidas.[15] Acrescentemos, portanto, nossas observações repetidas às de

14. Rev. Taylor, 1855: 130, prov. 42, traduzido muito abreviadamente por "*give as well as take and all will be right*"; mas a tradução literal é provavelmente a seguinte: Tanto Maru dá, quanto Maru toma, e isso é certo, certo. (Maru é o deus da guerra e da justiça.) **15.** Bucher 1893: 73, percebeu esses fenômenos econômicos, mas subestimou sua importância ao reduzi-los à hospitalidade.

Malinowski, que dedicou todo um trabalho a "fazer dissipar" as doutrinas correntes sobre a economia "primitiva".[16]

Eis aqui uma cadeia de fatos bastante sólida.

A noção de valor funciona nessas sociedades; excedentes muito grandes, em termos absolutos, são acumulados; eles são gastos em geral inutilmente, com um luxo relativamente enorme[17] e que nada tem de mercantil; há signos de riqueza, espécies de moedas,[18] que são intercambiados. Mas toda essa economia muito rica está cheia de elementos religiosos: a moeda tem ainda seu poder mágico e ainda está ligada ao clã ou ao indivíduo;[19] as diversas atividades econômicas, por exemplo o mercado, ainda estão impregnadas de ritos e de mitos; conservam um caráter cerimonial, obrigatório, eficaz;[20] estão repletas de ritos e de direitos. Desse ponto de vista, respondemos já à questão que Durkheim colocava a propósito da origem religiosa da noção de valor econômico.[21] Esses fatos respondem também a uma série de questões relativas às formas e às razões do que erroneamente é chamado a troca, o "escambo", a *permutatio*[22] das coisas úteis, que, a partir dos prudentes latinos, eles próprios de acordo com Aristóteles,[23] uma economia histórica coloca na origem da divisão do trabalho. É algo muito diferente do útil que circula nessas sociedades, a maioria delas já bastante esclarecidas. Os clãs, as gerações e geralmente os sexos – por causa das múltiplas relações que os contratos ensejam – estão num estado de perpétua efervescência econômica, e essa excitação é ela própria muito pouco material; ela é muito menos prosaica que nossas compras e vendas, que nossas contratações de serviço ou nossas aplicações na Bolsa.

No entanto, é possível ir ainda mais longe do que fomos até aqui. É possível dissolver, misturar, colorir e definir de outro modo as noções principais de que nos servimos. Os próprios termos que empregamos – presente, regalo, dádiva – não são inteiramente exatos. Não encontramos outros, só isso. Os conceitos de direito e de economia que costumamos opor – liberdade e obrigação; liberalidade, generosidade, luxo e poupança, interesse, utilidade –, seria conveniente reelaborá-los. Podemos oferecer apenas indicações sobre esse ponto: escolhamos, por exemplo,[24] as ilhas Trobriand. É ainda uma noção complexa que inspira todos os atos econômicos que descrevemos; e essa noção não é nem a da prestação puramente livre e puramente gratuita, nem a da produção e da troca puramente interessadas pelo útil. É uma espécie de híbrido que floresceu nessas sociedades.

Malinowski fez um esforço sério[25] para classificar, do ponto de vista das motivações, do interesse e do desprendimento pessoais, todas as transações que ele constata entre seus trobriandeses; ele as situa entre a dádiva pura e o puro escambo após regateio.[26] Essa classificação é, no fundo, inaplicável. Assim, segundo Malinowski, o tipo da dádiva pura seria a dádiva entre esposos.[27] Ora, a nosso ver, um dos fatos mais importantes assinalados por Malinowski, e que lança uma luz brilhante sobre as relações sexuais em toda a humanidade, consiste precisamente em aproximar o *mapula*,[28] o pagamento "constante" do homem à sua mulher, a uma espécie de salário por serviço sexual prestado.[29] Do mesmo modo, os presentes ao chefe são tributos; as distribuições de alimento (*sagali*) são indenizações por trabalhos, por ritos efetuados, por exemplo, em caso de vigília funerária.[30] No fundo, do mesmo modo que essas dádivas não são livres, elas não são realmente desinteressadas. São já, em sua maior parte, contraprestações feitas em vista não apenas de pagar serviços e coisas, mas também de manter uma aliança proveitosa[31] e que não pode sequer ser recusada, como, por exemplo, a aliança entre tribos de pescadores[32] e tribos de agricultores ou de oleiros. Ora, esse fato é geral, como constatamos, por exemplo, entre os Mao-

16. Malinowski 1922: 167-ss; 1921. Ver o prefácio de J.G. Frazer a Malinowski, *Argonautas* (1922). **17.** Um dos casos máximos que podemos citar é o do sacrifício dos cães entre os Chukchee. Os proprietários de canis massacram seus animais de trenó e são obrigados a adquirir novos. **18.** Ver mais acima. **19.** Cf. mais acima. **20.** Malinowski 1922: 95. Cf. Frazer, prefácio ao livro de Malinowski. **21.** 1912: 598, n. 2. **22.** *Digeste*, XVIII, I; *De Contr. Emt.*, I. Paulo nos explica o grande debate entre prudentes romanos para saber se a "*permutatio*" era uma venda. Toda essa passagem é interessante, mesmo o erro que o douto jurista comete em sua interpretação de Homero, II, VII, 472 a 475: οἰνίοτο quer dizer efetivamente comprar, mas as moedas gregas eram o bronze, o ferro, as peles, as próprias vacas e os escravos, todos tendo valores determinados. **23.** *Pol.*, livro I, 1257 *a*, 10-ss; observar a palavra μετεδδοις, ibid., 25.

24. Poderíamos igualmente escolher a *sadaqa* árabe: esmola, preço da noiva, justiça, imposto. Cf. mais acima. **25.** Malinowski 1922: 177. **26.** É muito significativo que, nesse caso, não haja venda, pois não há troca de *vaygu'a*, de moedas. O máximo de economia atingido pelos trobriandeses não chega portanto ao uso da moeda na própria troca. **27.** *Pure gift.* **28.** Id. ibid. **29.** A palavra aplica-se ao pagamento da espécie de prostituição lícita das moças não casadas; cf. id. ibid.: 183. **30.** Cf. mais acima. A palavra *sagali* (cf. *hakari*) quer dizer distribuição. **31.** Cf. mais acima; em particular a dádiva do *urigubu* ao cunhado: produtos da colheita em troca de trabalho. **32.** Ver mais acima (*wasi*).

ri, os Tsimshian[33] etc. Percebe-se, portanto, onde reside essa força ao mesmo tempo mística e prática que une os clãs e simultaneamente os divide, que divide seu trabalho e simultaneamente os obriga à troca. Mesmo nessas sociedades, o indivíduo e o grupo, ou melhor, o subgrupo, sempre sentiram o direito soberano de recusar o contrato: é o que confere um aspecto de generosidade a essa circulação dos bens; mas, por outro lado, eles não tinham, normalmente, nem direito a essa recusa, nem interesse por ela; e é o que cria um parentesco entre essas sociedades distantes e as nossas.

O emprego da moeda poderia sugerir outras reflexões. Os *vaygu'a* das Trobriand, braceletes e colares, assim como os cobres do noroeste americano ou os *wampun* iroqueses, são ao mesmo tempo riquezas, signos[34] de riquezas, meios de troca e de pagamento, e também coisas que devem ser dadas e até mesmo destruídas. Só que são ainda cauções ligadas às pessoas que as empregam, e essas cauções as vinculam. Mas como, por outro lado, eles servem já de signos monetários, há interesse em dá-los para poder possuir outros novamente, transformando-os em mercadorias ou em serviços que, por sua vez, voltarão a se transformar em moedas. Dir-se-ia que o chefe trobriandês ou tsimshian procede, em grau longínquo, à maneira do capitalista que sabe desfazer-se de seu dinheiro em tempo útil, para reconstituir em seguida um capital móvel. Interesse e desprendimento explicam igualmente essa forma de circulação das riquezas e a da circulação arcaica dos signos de riqueza que as acompanham.

Mesmo a destruição pura das riquezas não corresponde ao desapego completo que lá se acreditaria encontrar. Mesmo esses atos de grandeza não são isentos de egotismo. A forma puramente suntuária, quase sempre exagerada, com freqüência puramente destrutiva, do consumo,

33. Maori, ver mais acima. A divisão do trabalho (e a maneira como ela funciona no caso da festa entre clãs tsimshian) é admiravelmente descrita num mito de potlatch, Boas 1916: 274-75; cf. p. 378. Exemplos desse tipo poderiam ser indefinidamente multiplicados. Essas instituições existem, com efeito, mesmo em sociedades muito menos evoluídas. Ver, por exemplo, na Austrália, a notável posição de um grupo local possuidor de uma jazida de ocre vermelho (Aiston e Horne 1924: 81, 130). 34. Ver mais acima. A equivalência nas línguas germânicas das palavras *token* e *zeichen*, para designar a moeda em geral, conserva o traço dessas instituições: o signo que a moeda é, o signo que ela veicula e a caução que ela oferece são uma única e mesma coisa – assim como a assinatura de um homem é também o que compromete sua responsabilidade.

em que bens consideráveis e longamente acumulados são dados de uma só vez ou mesmo destruídos, sobretudo em caso de potlatch,[35] confere a essas instituições um caráter de puro gasto dispendioso, de prodigalidade infantil. De fato, não apenas se faz desaparecer coisas úteis, ricos alimentos consumidos em excesso, como também se destrói pelo prazer de destruir – por exemplo, os cobres, as moedas, que os chefes tsimshian, tlingit e haïda atiram n'água, e que os chefes kwakiutl e os de suas tribos aliadas despedaçam. Mas o motivo dessas dádivas e desses consumos exagerados, dessas perdas e destruições loucas de riquezas, não é de modo algum, sobretudo nas sociedades com potlatch, desinteressado. Entre chefes e vassalos, entre vassalos e servidores, é a hierarquia que se estabelece por essas dádivas. Dar é manifestar superioridade, é ser mais, mais elevado, *magister*; aceitar sem retribuir, ou sem retribuir mais, é subordinar-se, tornar-se cliente e servidor, ser pequeno, ficar mais abaixo (*minister*).

O ritual do *kula* chamado *mwasila*[36] é cheio de fórmulas e de símbolos que demonstram que o futuro contratante busca antes de tudo esse proveito: a superioridade social e, poder-se-ia mesmo dizer, brutal. Assim, após ter enfeitiçado a noz de bétele que será utilizada pelos parceiros, após ter enfeitiçado o chefe, seus companheiros, seus porcos, seus colares, depois a cabeça e suas "aberturas", e também tudo o que lhe trazem, as *pari*, dádivas de abertura etc., após ter enfeitiçado tudo isso, o mágico canta, não sem exagero:[37]

> *Eu derrubo a montanha, a montanha se mexe, a montanha desmorona etc. Meu feitiço vai até o topo da montanha de Dobu... Minha canoa vai afundar... etc. Meu renome é como o trovão; meu passo é como o ruído que fazem os bruxos voadores. Tudududu.*

35. Ver Davy 1922: 344-ss; Davy (1923) apenas exagerou a importância desses fatos. O potlatch é útil para estabelecer a hierarquia e a estabelece com freqüência, mas não é absolutamente necessário. Assim, as sociedades africanas, nigricianas ou bantu, não conhecem o potlatch, ou ao menos não o desenvolveram muito, ou talvez o perderam – mas elas têm todas as formas de organização política possíveis. 36. Malinowski 1922: 199-201; cf. p. 203. 37. Id. ibid.: 199. A palavra montanha designa, nessa poesia, as ilhas de Entrecasteaux. A canoa afundará sob o peso das mercadorias trazidas do *kula*. Cf. outra fórmula: 200, texto com comentários: 441; cf. p. 442, notável jogo de palavras sobre "espumar". Cf. fórmula: 205; cf. mais acima, p. 124, n. 1. /?/

Ser o primeiro, o mais belo, o mais afortunado, o mais forte e o mais rico, eis o que se busca e como se obtém. Mais tarde, o chefe confirma seu *mana* redistribuindo a seus vassalos e parentes o que acaba de receber; ele mantém sua posição entre os chefes retribuindo braceletes por colares, hospitalidade por visitas, e assim por diante... Nesse caso, a riqueza é, sob todos os pontos de vista, tanto um meio de prestígio quanto um objeto de utilidade. Mas é certo que isso seja diferente entre nós, e que para nós a riqueza não seja antes de tudo o meio de comandar os homens?

Testemos, agora, a outra noção que acabamos de opor à de dádiva e de desprendimento: a noção de interesse, de busca individual do útil. Esta tampouco se apresenta da maneira como funciona em nosso espírito. Se algum motivo equivalente anima os chefes trobriandeses ou americanos, os clãs andamaneses etc., ou animava outrora os generosos hindus, os nobres germanos e celtas em suas dádivas e gastos, não é a fria razão do negociante, do banqueiro e do capitalista. Nessas civilizações, as pessoas têm interesses, mas não do mesmo modo que em nosso tempo. Acumulam-se tesouros, mas para gastar, para "obrigar", para ter "servos de gleba". Por outro lado, fazem-se trocas, mas sobretudo de coisas luxuosas, ornamentos, vestuários, ou de coisas imediatamente consumidas, festins. Retribui-se com usura, mas para humilhar o primeiro doador e não apenas para recompensá-lo da perda que um "consumo adiado" lhe causa. Há interesse, mas é um interesse apenas análogo ao que, dizem, nos guia.

Entre a economia relativamente amorfa e desinteressada, no interior dos subgrupos, que regula a vida dos clãs australianos ou norte-americanos (Leste e Pradaria), de um lado, e, de outro, a economia individual e do puro interesse que nossas sociedades conheceram ao menos em parte, desde que essa economia foi descoberta pelas populações semíticas e gregas, entre esses dois tipos dispôs-se uma série imensa de instituições e de acontecimentos econômicos, e essa série não é governada pelo racionalismo econômico do qual se costuma fazer a teoria.

A própria palavra interesse é recente, de origem técnica contábil: "*interest*", em latim, que se escrevia nos livros de contabilidade referindo-se aos rendimentos a receber. Nas morais antigas mais epicurianas, é o bem e o prazer que se busca, e não a utilidade material. Foi preciso a vitória do racionalismo e do mercantilismo para que entrassem em vigor, e fossem elevadas à altura de princípios, as noções de lucro e de indivíduo. Pode-se quase datar – depois de Mandeville (*Fábula das Abelhas*) – o triunfo da noção de interesse individual. Só com muita dificuldade e por perífrase é possível traduzir essas últimas palavras em latim, em grego ou em árabe. Mesmo os homens que escreveram em sânscrito clássico e empregaram a palavra *artha*, bastante próxima da nossa idéia de interesse, fizeram do interesse, assim como de outras categorias da ação, uma idéia bem diferente da nossa. Os livros sagrados da Índia clássica já dividem as atividades humanas segundo a lei (*dharma*), o interesse (*artha*) e o desejo (*kama*). Mas é principalmente do interesse político que se trata: o do rei e dos brâmanes, dos ministros, do reino e de cada casta. A considerável literatura dos *Nitiçastra* não é econômica.

Foram nossas sociedades ocidentais que, muito recentemente, fizeram do homem um "animal econômico". Mas nem todos somos ainda seres desse gênero. Em nossas massas e em nossas elites, o dispêndio puro e irracional é de prática corrente; ele é ainda característico dos poucos fósseis de nossa nobreza. O *homo oeconomicus* não está atrás, está adiante de nós; assim como o homem da moral e do dever; assim como o homem da ciência e da razão. O homem foi por muito tempo outra coisa e não faz muito que é uma máquina, complicada de uma máquina de calcular.

Aliás, felizmente ainda estamos longe desse constante e glacial cálculo utilitário. Que se analise de forma aprofundada, estatística, como Halbwachs o fez em relação às classes operárias, o que são os gastos e o consumo de nossas classes médias ocidentais. Quantas necessidades satisfazemos? E quantas tendências satisfazemos que não têm por objetivo último a utilidade? O homem rico, por sua vez, quanto ele ostenta, quanto pode ostentar de sua riqueza em sua utilidade pessoal? Seus gastos com luxo, arte, extravagâncias, servidores, não o fazem assemelhar-se aos nobres de outrora ou aos chefes bárbaros cujos costumes descrevemos?

É bom que seja assim? Essa é uma outra questão. Talvez seja bom que haja outros meios de gastar e de trocar que não o puro dispêndio. No entanto, a nosso ver, não é no cálculo das necessidades individuais que se encontrará o método da melhor economia. Penso que devemos, mesmo na medida em que quisermos desenvolver nossa própria riqueza, ser outra coisa do que puros financistas, ainda que nos tornando melhores contabilistas e melhores administradores. A busca brutal dos fins do indiví-

duo é prejudicial aos fins e à paz do conjunto, ao ritmo de seus trabalhos e de suas alegrias, e – por efeito contrário – ao próprio indivíduo.

Como vimos há pouco, segmentos importantes da sociedade, associações das próprias empresas capitalistas, procuram em grupos se ligar a seus empregados em grupos. Por outro lado, todos os grupos sindicais, tanto dos patrões quanto dos assalariados, afirmam que defendem e representam o interesse geral com o mesmo fervor que o interesse particular de seus membros ou de suas corporações. É verdade que há muita metáfora nesses belos discursos. Mas cumpre constatar que, não apenas a moral e a filosofia, mas também a opinião pública e a própria arte econômica, começam a se elevar a esse nível "social". Percebe-se que só é possível fazer trabalhar bem homens seguros de serem lealmente pagos por toda a vida em troca do trabalho que lealmente executaram, ao mesmo tempo para outrem e para si mesmos. O produtor sente de novo – como sempre sentiu, mas desta vez de forma aguda – que troca mais do que um produto ou um tempo de trabalho, ele sente que dá algo de si: seu tempo, sua vida. Quer portanto ser recompensado, mesmo com moderação, por essa dádiva. E recusar-lhe essa recompensa é incitá-lo à preguiça e ao menor rendimento.

Talvez pudéssemos indicar uma conclusão ao mesmo tempo sociológica e prática. A famosa Surata LXVI, "decepção mútua" (Juízo final), dada em Meca a Maomé, diz de Deus:

> 15. *Vossas riquezas e vossos filhos são vossa tentação enquanto Deus mantém em reserva uma recompensa magnífica.*
>
> 16. *Temei a Deus com todas as vossas forças; escutai, obedecei, dai esmola (sadaqa) em vosso próprio interesse. Aquele que se preservar contra sua avareza será feliz.*
>
> 17. *Se fazeis a Deus um empréstimo generoso, ele vos pagará em dobro, ele vos perdoará, pois é agradecido e cheio de longanimidade.*
>
> 18. *Ele conhece as coisas visíveis e invisíveis, ele é o poderoso e o sábio.*

Substitua-se o nome de Alá pelo da sociedade e do grupo profissional, ou adicionem-se os três nomes, para quem é religioso; substitua-se o conceito de esmola pelo de cooperação, de trabalho, de uma prestação feita em vista de outrem: teremos uma idéia bastante boa da arte econômica que está se formando laboriosamente. Vemo-la já funcionar em alguns grupos econômicos e no coração das massas, as quais possuem, muitas vezes melhor que seus dirigentes, o senso de seus interesses, do interesse comum.

É estudando esses aspectos obscuros da vida social que talvez se consiga iluminar um pouco o caminho que devem tomar nossas nações, sua moral ao mesmo tempo que sua economia.

3. Conclusão de sociologia geral e de moral

Que nos permitam ainda uma observação de método a propósito daquele que seguimos.

Não que queiramos propor este trabalho como um modelo. Ele é todo feito de indicações. É insuficientemente completo e a análise poderia ser levada mais longe.[38] No fundo, são antes questões que colocamos aos historiadores, aos etnógrafos, trata-se mais de propor objetos de investigação do que de resolver um problema e dar uma resposta definitiva. Por enquanto nos basta estar convencidos de que, nessa direção, numerosos fatos serão encontrados.

Mesmo assim, há nessa maneira de tratar um problema um princípio heurístico que gostaríamos de destacar. Os fatos que estudamos são todos, permitam-nos a expressão, fatos sociais *totais* ou, se quiserem – mas gostamos menos da palavra – gerais: isto é, eles põem em ação, em certos casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições (potlatch, clãs que se enfrentam, tribos que se visitam etc.) e, noutros casos, somente um número muito grande de instituições, em particular quando essas trocas e contratos dizem respeito sobretudo a indivíduos.

Todos esses fenômenos são ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, e mesmo estéticos, morfológicos etc. São jurídicos, de direito privado e público, de moralidade organizada e difusa, estritamente obrigatórios ou simplesmente aprovados e reprovados, políticos e domésticos simultaneamente, interessando tanto as classes sociais

38. A área na qual nossas pesquisas mais deveriam se aplicar juntamente com as que estudamos é a Micronésia. Lá existe um sistema de moeda e de contratos extremamente importante, sobretudo em Yap e em Palaos. Na Indochina, sobretudo no Khmer, em Assam e entre os tibeto-birmaneses, há também instituições do gênero. Por fim, os berberes desenvolveram os significativos costumes da *thaoussa* (cf. Westermarck 1914: V. ind. s. v. *Present*). Os srs. Doutté e Maunier, mais competentes que nós, reservaram-se o estudo desse fato. O velho direito semítico e o costume beduíno fornecerão também preciosos documentos.

quanto os clãs e as famílias. São religiosos: de religião estrita, de magia, de animismo, de mentalidade religiosa difusa. São econômicos: pois as idéias do valor, do útil, do ganho, do luxo, da riqueza, da aquisição, da acumulação e, de outro lado, a do consumo, mesmo a de dispêndio puro, puramente suntuário, estão presentes em toda parte, embora sejam entendidas diferentemente de como as entendemos hoje. Por outro lado, essas instituições têm um aspecto estético importante que deliberadamente deixamos de lado neste estudo: mas as danças que se sucedem, os cantos e os desfiles de todo tipo, as representações dramáticas que se oferecem de acampamento a acampamento e de associado a associado, os objetos mais diversos que se fabricam, usam, enfeitam, pulem, recolhem e transmitem com amor, tudo que se recebe com alegria e se apresenta com sucesso, os próprios festins de que todos participam, tudo, alimentos, objetos e serviços, mesmo o "respeito", como dizem os Tlingit, tudo é causa de emoção estética e não apenas de emoções da ordem da moral ou do interesse.[39] Isso é verdadeiro não somente para a Melanésia, mas ainda mais particularmente para o sistema que é o potlatch do noroeste americano, e ainda mais verdadeiro para a festa-mercado do mundo indo-europeu.[40] Enfim, esses fenômenos são claramente morfológicos. Tudo neles se passa durante assembléias, feiras, mercados ou pelo menos festas que funcionam como tais. Todas elas supõem congregações cuja permanência pode ultrapassar uma estação de concentração social, como os potlatch de inverno dos Kwakiutl, ou semanas, como as expedições marítimas melanésias. Por outro lado, é preciso haver caminhos, trilhas pelo menos, mares ou lagos por onde se possa viajar em paz. É preciso alianças tribais e intertribais ou internacionais, o *commercium* e o *connubium*.[41]

Portanto, são mais que temas, mais que elementos de instituições, mais que instituições complexas, mais até que sistemas de instituições divididos, por exemplo, em religião, direito, economia etc. São "todos", sistemas sociais inteiros cujo funcionamento tentamos descrever. Vimos

39. Ver o "ritual de Beleza" no "Kula" das Trobriand, Malinowski 1922: 334-ss, 336: "nosso parceiro nos vê, vê que nossa figura é bela, ele nos lança seus *vaygu'a*". Cf. Thurnwald (1912, t. III: 29) sobre o uso da prata como ornamento; cf. a expressão *Prachtbaum*, t. III: 144, v. 6, v. 13; 156, v 12, para designar um homem ou uma mulher enfeitados de moeda. Em alguns lugares o chefe é designado como a "árvore", I: 298, v. 3. Noutros, o homem enfeitado exala um perfume, I: 192, v. 7; v. 13, 14. **40.** Mercados de noivas; noção de festa, *feria*, feira. **41.** Cf. Thurnwald ibid., III: 36.

sociedades no estado dinâmico ou fisiológico. Não as estudamos como se estivessem imóveis, num estado estático ou cadavérico, e muito menos as decompusemos e dissecamos em regras de direito, em mitos, em valores e preço. Foi considerando o conjunto que pudemos perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugaz em que a sociedade toma, em que os homens tomam consciência sentimental de si mesmos e de sua situação frente a outrem. Há, nessa observação concreta da vida social, o meio de descobrir fatos novos que apenas começamos a entrever. Em nossa opinião, nada é mais urgente e frutífero do que esse estudo dos fatos sociais.

Ele possui uma dupla vantagem. Primeiro, uma vantagem de generalidade, pois esses fatos de funcionamento geral têm chances de ser mais universais que as diversas instituições ou que os diversos temas dessas instituições, sempre mais ou menos acidentalmente tingidos de uma cor local. Mas, sobretudo, ele tem uma vantagem de realidade. Consegue-se assim ver as próprias coisas sociais, no concreto, como são. Nas sociedades, apreendemos mais que idéias ou regras, apreendemos homens, grupos e seus comportamentos. Vemo-los moverem-se como em mecânica se movem massas e sistemas, ou como no mar vemos polvos e anêmonas. Percebemos quantidades de homens, forças móveis, que flutuam em seu ambiente e em seus sentimentos.

Os historiadores sentem e objetam com razão que os sociólogos fazem demasiadas abstrações e separam demais os diversos elementos das sociedades uns dos outros. É preciso fazer como eles: observar o que é dado. Ora, o dado é Roma, é Atenas, é o francês de classe média, é o melanésio dessa ou daquela ilha, e não a prece ou o direito em si. Depois de terem necessariamente dividido e abstraído um pouco em excesso, é preciso que os sociólogos se esforcem para recompor o todo. Assim encontrarão dados fecundos. – Assim encontrarão também o meio de satisfazer os psicólogos. Estes percebem vivamente seu privilégio; os psicopatologistas, em particular, têm a certeza de estudar o concreto. Todos estudam ou deveriam observar o comportamento de seres totais e não divididos em faculdades. Convém imitá-los. O estudo do concreto, e do completo, é possível e mais cativante e explicativo ainda em sociologia. Nós, sociólogos, observamos reações completas e complexas de quantidades numericamente definidas de homens, de seres completos e complexos. Também nós descrevemos o que eles são em seus organismos e suas psiques, ao mesmo tempo que descrevemos o comportamento des-

sa massa e as psicoses que lhe correspondem: sentimentos, idéias, volições da multidão ou das sociedades organizadas e de seus subgrupos. Também nós vemos corpos e as reações desses corpos, das quais idéias e sentimentos costumam ser as interpretações e, mais raramente, os motivos. O princípio e o fim da sociologia é perceber o grupo inteiro e seu comportamento inteiro.

Não tivemos tempo – e teria sido estender indevidamente um assunto restrito – de tentar perceber desde agora o substrato morfológico de todos os fatos que indicamos. No entanto, talvez seja útil indicar, pelo menos a título de exemplo do método que gostaríamos de seguir, em que sentido desenvolveríamos essa pesquisa.

Todas as sociedades que descrevemos acima, com exceção de nossas sociedades européias, são sociedades segmentadas. Mesmo as sociedades indo-européias, a romana anterior às *Doze Tábuas*, as sociedades germânicas ainda mais tarde, até a redação do *Eda*, a sociedade irlandesa até a redação de sua principal literatura, existiam ainda à base de clãs e pelo menos de grandes famílias mais ou menos indivisas no interior, e mais ou menos isoladas umas das outras no exterior. Todas essas sociedades estão, ou estavam, longe de nossa unificação e da unidade que uma história insuficiente lhes atribui. Por outro lado, no interior desses grupos, os indivíduos, mesmo fortemente marcados, eram menos tristes, menos sérios, menos avarentos e menos pessoais do que somos; exteriormente, pelo menos, eles eram ou são mais generosos, mais dadivosos que nós. Quando, por ocasião das festas tribais, das cerimônias de clãs que se enfrentam e de famílias que se aliam ou se iniciam reciprocamente, os grupos se visitam; mesmo quando, em sociedades mais avançadas – onde a lei "de hospitalidade" se desenvolveu –, a lei das amizades e dos contratos com os deuses veio assegurar a "paz" dos "mercados" e das cidades; durante um tempo considerável e num número considerável de sociedades, os homens se abordaram num curioso estado de espírito, de temor e de hostilidade exagerados, e de generosidade igualmente exagerada, mas que são desarrazoados apenas aos nossos olhos. Em todas as sociedades que nos precederam imediatamente e ainda nos cercam, e mesmo em numerosos costumes de nossa moralidade popular, não há meio-termo: é confiar inteiramente ou desconfiar inteiramente; é depor armas e renunciar à própria magia, ou dar tudo, desde a hospitalidade fugaz até as filhas e os bens. É em estados desse tipo que os homens renunciaram a sua autonomia e souberam dispor-se a dar e a retribuir.

É que eles não tinham escolha. Dois grupos de homens que se encontram podem apenas: ou se afastar – e, se reconhecem uma desconfiança ou lançam-se um desafio, combater – ou negociar. Mesmo em direitos muito próximos de nós, e em economias não muito distantes da nossa, é sempre com estranhos que se "negocia", mesmo quando se é aliado. Os habitantes de Kiriwina, nas Trobriand, disseram a Malinowski:[42] "Os homens de Dobu não são bons como nós; são cruéis, são canibais; quando chegamos em Dobu, tivemos medo. Eles poderiam nos matar. Mas veja, eu cuspo raiz de gengibre e o espírito deles muda. Eles depõem suas lanças e nos acolhem bem". Nada traduz melhor essa instabilidade entre a festa e a guerra.

Um dos melhores etnógrafos, Thurnwald, nos descreve, a propósito de uma outra tribo da Melanésia, numa estatística genealógica,[43] um acontecimento preciso que mostra igualmente bem de que maneira esses homens passam, em grupo e repentinamente, da festa à batalha. Buleau, um chefe, havia convidado Bobal, outro chefe, e seus familiares a um festim, provavelmente o primeiro de uma longa série. Começou-se pelas danças, durante a noite toda. De manhã, todos estavam excitados pela noite de vigília, de danças e de cantos. A uma simples observação de Buleau, um dos homens de Bobal o matou. E o bando massacrou, pilhou e raptou as mulheres da aldeia. "Buleau e Bobal eram sobretudo amigos, no entanto rivais", disseram a Thurnwald. Todos observamos fatos como esse, mesmo ainda próximos de nós.

Foi opondo a razão e o sentimento, foi estabelecendo a vontade de paz contra loucuras bruscas desse gênero, que os povos conseguiram substituir a guerra, o isolamento e a estagnação pela aliança, a dádiva e o comércio.

Eis, portanto, o que se descobriria ao cabo dessas pesquisas. As sociedades progrediram na medida em que elas mesmas, seus subgrupos e seus indivíduos, souberam estabilizar suas relações, dar, receber e, enfim, retribuir. Para começar, foi preciso inicialmente depor as lanças. Só então se conseguiu trocar os bens e as pessoas, não mais apenas de clãs a clãs, mas de tribos a tribos, de nações a nações e – sobretudo – de indivíduos a indivíduos. Só então as pessoas souberam criar e satisfazer interesses mútuos, e, finalmente, defendê-los sem precisar recorrer às armas. Foi

42. Malinowski 1922: 246. 43. Thurnwald 1912, t. III, tabela 85, n. 2.

assim que o clã, a tribo, os povos souberam – e é assim que amanhã, em nosso mundo dito civilizado, as classes e as nações e também os indivíduos deverão saber – se opor sem se massacrar, dando-se uns aos outros sem se sacrificar. Esse é um dos segredos permanentes de sua sabedoria e de sua solidariedade.

Não há outra moral, nem outra economia, nem outras práticas sociais a não ser essas. Os bretões, as *Crônicas de Artur*, contam[44] de que maneira o rei Artur, com a ajuda de um carpinteiro da Cornualha, inventou esta maravilha de sua corte: a "Távola Redonda" milagrosa em torno da qual os cavaleiros não mais se bateram. Antes, por "sórdida inveja", em escaramuças estúpidas, duelos e homicídios ensangüentavam os mais belos festins. O carpinteiro disse a Artur: "Farei uma mesa muito bela, junto à qual poderão sentar-se mil e seiscentos ou mais, e dispor-se em volta sem que ninguém seja excluído... Nenhum cavaleiro poderá travar combate, pois ali o mais graduado estará no mesmo nível que o menos graduado". Não houve "lugar de honra" e, portanto, não mais disputas. Por toda parte onde Artur transportou sua Mesa, sua nobre companhia permaneceu alegre e invencível. É assim que hoje ainda se fazem as nações, fortes e ricas, felizes e boas. Os povos, as classes, as famílias, os indivíduos poderão enriquecer, mas só serão felizes quando souberem sentar-se, como cavalheiros, em torno da riqueza comum. Inútil buscar muito longe qual é o bem e a felicidade. Eles estão aí, na paz imposta, no trabalho bem ritmado, alternadamente em comum e solitário, na riqueza acumulada e depois redistribuída, no respeito mútuo e na generosidade recíproca que a educação ensina.

Percebe-se como é possível estudar, em certos casos, o comportamento humano total, a vida social inteira; e percebe-se também como esse estudo concreto pode levar não apenas a uma ciência dos costumes, a uma ciência social parcial, mas inclusive a conclusões de moral, ou melhor – para retomar a velha expressão –, de "civilidade", de "civismo", como se diz agora. De fato, estudos desse tipo permitem entrever, medir, ponderar as diversas motivações estéticas, morais, religiosas, econômicas, os diversos fatores materiais e demográficos cujo conjunto funda a sociedade e constitui a vida em comum, e cuja direção consciente é a arte suprema, a *Política*, no sentido socrático da palavra.

44. *Layamon's Brut*, versos 22736-ss; *Brut*, versos 9994-ss.

Terceira parte

RELAÇÕES REAIS E PRÁTICAS ENTRE A PSICOLOGIA E A SOCIOLOGIA*

* Extraído do *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1924. Comunicação apresentada em 10 de janeiro de 1924 à Sociedade de Psicologia.